www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4, P.O. BOX 266, 700506
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37;
P.O. BOX 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României

MARINO, ADRIAN

Libertate şi cenzură în România: începuturi/
Adrian Marino. – Iaşi : Polirom, 2005

ISBN : 973-46-0115-6

351.751.5(498)

Printed in ROMANIA

Adrian Marino

Libertate şi cenzură în România

Începuturi

POLIROM
2005

De acelaşi autor

Viaţa lui Alexandru Macedonski (Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1965)
Opera lui Alexandru Macedonski (Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1967)
Introducere în critica literară (Bucureşti, Editura Tineretului, 1968; trad. maghiară, Bucureşti, Kriterion, 1979)
Modern, Modernism, Modernitate (Bucureşti, Univers, 1969; trad. sârbă, *Moderno, Modernizam, Modernost*, Belgrad, Narodna Kniga, 1997)
Rumänische Erzähler der Gegenwart (antologie) (Berna, Gute Schriften, 1972)
Dicţionar de idei literare, I, A-G (Bucureşti, Eminescu, 1973)
Critica ideilor literare (Cluj, Dacia, 1974; trad. germană, *Kritik der literarischen Begriffe*, Cluj, Dacia, 1976)
Olé! España (Bucureşti, Eminescu, 1974; ed. a II-a, Craiova, Aius, 1995)
Carnete europene (Cluj, Dacia, 1976; ed. a II-a, Bucureşti, Noul Orfeu, 2003)
Prezenţe româneşti şi realităţi europene. Jurnal intelectual (Bucureşti, Albatros, 1978; ed. a II-a, Iaşi, Polirom, 2004)
Hermeneutica lui Mircea Eliade (Cluj, Dacia, 1980; trad. franceză, Paris, Gallimard, 1981)
Littérature roumaine. Littératures occidentales. Rencontres (Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981)
Étiemble ou Le Comparatisme Militant (Paris, Gallimard, 1982; trad. japoneză, Tokyo, Keiso Shobo, 1988)
Tendences esthétiques, în *Les Avant-gardes littéraires au XX-ème siècle*, vol. II, *Théorie* (Budapesta, Akadémiai Kiado, 1984)
Hermeneutica ideii de literatură (Cluj, Dacia, 1987; trad. it., *Teoria della letteratura*, Bologna, Il Mulino, 1994)
Comparatisme et Théorie de la Littérature (Paris, Presses Universitaires de France, 1988; trad. rom., *Comparatism şi teoria literaturii*, Iaşi, Polirom, 1998)
Biografia ideii de literatură, vol. I: *Antichitate – Baroc* (Cluj, Dacia, 1991; trad. engl., *The Biography of „the Idea of Literature". From Antiquity to the Baroque*, Albany, State University of New York Press, 1996); vol. II: *Secolul Luminilor, Secolul 19* (Cluj, Dacia, 1992); vol. III: *Secolul 20*, partea I (Cluj, Dacia, 1994); vol. IV: *Secolul 20*, partea a II-a (Cluj, Dacia, 1997), vol. V: *Secolul 20*, partea a III-a (Cluj, Dacia, 1998); vol. VI: *Secolul 20*, partea a IV-a (Cluj, Dacia, 2000); ed. a II-a, 2005
Evadări în lumea liberă (Iaşi, Institutul European, 1993)
Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice şi culturale (Iaşi, Polirom, 1995; ed. a II-a, 2005)
Politică şi cultură. Pentru o nouă cultură română (Iaşi, Polirom, 1996)
Revenirea în Europa. Idei şi controverse româneşti, 1990-1995, antologie şi prefaţă (Craiova, Aius, 1996)
Cenzura în România. Schiţă istorică introductivă (Craiova, Aius, 2000)
Al treilea discurs: cultură, ideologie şi politică în România. Adrian Marino în dialog cu Sorin Antohi (Iaşi, Polirom, 2001)

Notă asupra ediţiei

Libertate şi cenzură în România. Începuturi, la care regretatul cărturar Adrian Marino a lucrat în ultimii ani de viaţă, a fost proiectată ca volum de deschidere al unei vaste sinteze menite să urmărească evoluţia ideologiei liberale (şi a cenzurii, în acelaşi timp) de la pătrunderea sa în spaţiul românesc şi până în contemporaneitate. „Începuturile" acoperă perioada pre-paşoptistă, cu precădere secolul al XVIII-lea şi primele decenii ale secolului al XIX-lea. Alte două mari părţi ar fi urmat: una s-ar fi ocupat de momentul 1848 şi perioada de până la ascensiunea ideologiilor fasciste sau comuniste, iar cealaltă s-ar fi prelungit până în epoca actuală. Întreaga lucrare, reprezentând împlinirea unei vocaţii revendicate de autor, cea de istoric al ideilor – politice în cazul dat –, ar fi alcătuit astfel o istorie a liberalismului în România.

În acest volum, pentru prima dată, întreaga literatură pre-paşoptistă e citită dintr-o nouă perspectivă, iar textele cronicarilor moldoveni sau munteni şi mai ales ale Şcolii Ardelene dezvăluie laturi ignorate sau expediate în grabă de o judecată estetică. Adesea contestată de ideologii şi regimuri de extremă dreapta sau stânga, tradiţia liberală în România vădeşte rădăcini mai adânci decât lasă în general să se bănuiască lucrările de istorie ori de critică literară.

Ultimele două pagini ale manuscrisului, scrise în preziua morţii cărturarului, ale căror note nu au mai fost redactate şi care subliniază respingerea de pe poziţii ideologice radicale a regimului feudal începând

cu ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea și culminând cu revoluția de la 1848, ce prefigurează o nouă ordine socială, nu sunt incluse în prezentul volum. Ele sunt reproduse în facsimil în revista *Apostrof*, nr. 6/2005, în „Dosarul" de la pp. 15-20 (îngrijit de Ion Vartic). Ordinea capitolelor, ca și împărțirea întregului material în diferitele secțiuni sunt cele stabilite de autor. Manuscrisul a fost dactilografiat și pregătit pentru a fi predat editurii de către soția autorului, dna Lidia Bote, cu aceeași abnegație și dăruire dintotdeauna. Titlul capitolului „Progresele laicizării" este dat de editură, de comun acord cu soția autorului. Bibliografia, alcătuită pe baza titlurilor citate în textul de bază și, respectiv, în note, precum și indexul de nume proprii au fost realizate de editură.

Regretatul cărturar Adrian Marino și-a publicat multe dintre cărțile sale la Editura Polirom, astfel încât aducerea la cunoștință publică a acestei ultime lucrări, pe care a început-o strălucit și entuziast, în pofida unei stări de sănătate tot mai șubrede, reprezintă în aceeași măsură un omagiu pe care i-l aducem, alături de toți cei care l-au prețuit sau l-au avut drept mentor.

Redacția

Prefață

O astfel de carte – care n-a fost încă scrisă – despre *Libertate și cenzură în România* cere câteva precizări despre obiectivele sale. În principiu, ea ar avea trei mari compartimente: „Începuturi", „Momentul 1848 și consolidarea ideologiei liberale" și „Confruntarea dintre liberalism și totalitarismele de dreapta și de stânga". În felul acesta, cercetarea ar fi adusă la zi, până în epoca actuală.

Despre spiritul în care a fost scris acest volum – care este al întregii lucrări –, câteva idei esențiale se cer foarte bine subliniate:

1. Revendicarea deschisă a tradiției ideii de libertate la români, ignorată sau încă insuficient pusă în valoare. Ea are o vechime de cel puțin două secole, în formă conceptualizată, ideologică. În expresia sa spontană, naturală, neorganizată de „voință liberă", implicit libertate de gândire și exprimare, vechimea sa este mult mai mare. Asistăm în felul acesta la începuturile maturizării gândirii politice românești, ale formării spiritului civic. Ideologie încă elementară, incipientă. Ea apare, insidios, în zone marginale, subterane, în mod fragmentar și adesea ocazional. Dar constant și ascendent. Cultura română începe, și în acest mod, să se „europenizeze", să depășească tradiția sa populară și religioasă.

2. O replică hotărâtă dată celor ce contestă existenţa unei tradiţii ideologice liberale în Ţările Româneşti. O gravă prejudecată. Ei sunt fie cercetători străini ostili (latenţi sau declaraţi) care nu ne cunosc istoria (maghiarul G.M. Támas, de pildă), fie diferiţi români, în special din generaţia mai tânără. Simpli epigoni ai liberalismului occidental, îndeosebi american, total „inocenţi" în domeniul istoriei ideilor româneşti.

3. O ripostă nu mai puţin hotărâtă dată ideologiei de dreapta (în varianta sa extremistă) şi de stânga. Necunoaşterea tradiţiei liberale româneşti a făcut ca aceste ideologii să se instaleze pe un teren aparent gol. Să se proclame unice, superioare, incontestabile. Ceea ce nu reprezintă nici adevărul teoretico-ideologic, nici pe acela al experienţei istorice, care le dezminte în mod categoric. Aceste ideologii au făcut adevărate ravagii şi ele cer neapărat o replică decisă.

4. Necesitatea absolută a lecturii directe a izvoarelor, cele mai multe fie foarte puţin cunoscute şi citite printr-o astfel de grilă, fie pur şi simplu ignorate. Un mare adversar al acestei documentări elementare, esenţiale este spiritul de compilaţie şi de „colonizat cultural", ce îi caracterizează pe cei mai mulţi cercetători tineri. Apar cărţi despre „liberalism" fără o singură referinţă românească. Ceea ce este inadmisibil şi o dovadă de semidoctism şi servilism ideologic umilitor. Nu este vorba de „naţionalism", ci doar de simpla respectare a adevărului istoric. Cum pot fi caracterizaţi cei ce ignoră sau ironizează „paşoptismul" şi „neopaşoptismul"?

5. Pentru autorul acestei cărţi, ea reprezintă şi necesitatea de a reveni pe solul natal, după un

lung periplu printre referinţele străine, culese în biblioteci occidentale, într-o fază când preocupările de comparatistică, teoria literaturii, hermeneutică şi celelalte reprezentau unica posibilitate de supravieţuire intelectuală şi de racordare la ideile corespunzătoare europene.

Pe scurt, este vorba de o carte „militantă", „angajată" în apărarea şi afirmarea libertăţii de conştiinţă, de gândire şi exprimare. Cu atât mai mult cu cât ne confruntăm mereu cu sechelele ideologiei de extremă dreaptă sau de extremă stângă. Şi, mai ales, de impunerea tradiţiei liberale româneşti, chiar şi după 1989, când asistăm la o masivă reeditare a ideologiei de tip „Nae Ionescu". Unor observatori atenţi din presă nu le-a scăpat acest fanatism profund negativ (C. Stănescu, „După căderea lanţurilor...", în *Adevărul*, 1 iunie 2002).

Dar problema are şi o dimensiune filozofică. Exemplul românesc demonstrează, din plin, că ideea de libertate este indisociabilă de ideea de „constrângere", respectiv „cenzură". Conform unei vechi şi profunde definiţii a libertăţii din *Etica* lui Spinoza (I, VII):

> Numesc liber lucrul care există numai din necesitatea naturii sale şi care de la sine se determină să lucreze. În schimb, numesc necesar, sau mai bine spus *constrâns* [*s.n.*], lucrul care este determinat de alt lucru să existe şi să lucreze într-un fel anume, şi nu într-altul.

Libertatea nu este deci (sau mai ales) „necesitatea înţeleasă", după teoria marxistă, ci în

primul rând lipsa de *constrângere* în exercitarea funcțiunii sale.

Experiența istorică a poporului român confirmă din plin această idee directoare. Ea este capitală după o dublă experiență totalitară, traumatizantă, când *constrângerea* a luat la noi formele cele mai agresive, violente și nocive. Gândirea și exprimarea sa liberă au fost permanent cenzurate și mutilate de un foarte eficace aparat de *constrângere*. Cazul acestei libertăți neconstrânse este de altfel paradigmatic pentru totalitatea libertăților politice, șovine etc., pe care însă nu le studiem în lucrarea de față. Caracterul său explicit sau implicit militant are deci un solid punct de plecare și fundament filozofic.

Nu putem încheia această scurtă prefață programatică fără a mulțumi celor ce ne-au ajutat în defrișările și documentările noastre, adesea insistente și sâcâitoare. În primul rând, Doru Radosav, directorul BCU Cluj, istoric erudit, și pe aceeași lungime de undă și colaboratoarelor sale, bibliografe și documentariste, Florina Iliș (care este și scriitoare) și Cristina Georgescu.

Același gând de recunoștință vechiului prieten, de neprețuit, Paul Lăzărescu, istoricului Andrei Pippidi, istoricului literar Mircea Anghelescu și istoricului Nicolae Bocșan, colaboratori amicali și utili la rezolvarea unor dificultăți punctuale.

Autorul

Istoria ideilor

Un astfel de program nu poate fi realizat, cel puțin pe latură istorică, decât cu alte metode decât cele obișnuite. Este vorba de „istoria ideilor”, o disciplină puțin cultivată la noi, lipsită de tradiție, de precursori și deci de modele românești anterioare. Mai ales în ceea ce privește „istoria ideilor politice”, cu excepția remarcabilei *Istoria ideilor politice românești (1369-1878)* de Vlad Georgescu (München, 1987), ce a fost precedată de *Ideile politice și iluminismul în Principatele Române 1750-1831* (*Begriffs-geschichte, Geistes-geschichte*) (1972). Ea valorifică în mod sistematic un fond documentar rămas practic necunoscut, altfel spus puțin sau deloc studiat, însă de prim ordin. Dar imediat ne dăm seama că schemele occidentale consacrate sunt, în cea mai mare parte, inaplicabile la noi. Ceea ce s-a numit, în versiune engleză, „istoria ideilor” (*History of ideas*), „istorie intelectuală”, „istoria socială a ideilor” – și alte formule de acest gen – studiază ceva mai mult și ceva mai puțin decât ceea ce urmărim noi. Nu este încă vorba de eclectism sau de selectivitate, ci de altă metodă adaptabilă condițiilor particulare ale culturii române. Și, mai ales, materialului documentar de care dispunem și pe care ne propunem să-l explorăm.

O astfel de istorie a ideilor nu are nimic comun cu istoria literară tradițională de tip pozitivist. Nu știm cât de „modernă" sau „postmodernă" este o astfel de perspectivă. Dar știm cu certitudine că istoria culturii și ideologiei române, în stadiul său actual de dezvoltare, are o nevoie absolută de a fi construită și prin astfel de investigații, metode în adâncime, încă foarte puțin cultivate. Nevoia studiilor de referință rămâne mereu fundamentală.

Privind cu atenție, observăm că cea mai apropiată de intențiile noastre este istoria ideilor în variantă americană (Arthur O. Lovejoy, George Boas). În treacăt fie spus, extrem de puțin cunoscută la noi și căreia îi dăm o interpretare personală. Ea are în centrul său noțiunea de *unit-ideas*, ce nu se confundă cu conceptul și care exprimă în forma cea mai concentrată și stabilă (în terminologie americană, *prior ideas, pivotal ideas*) esența unei teorii, principiu, doctrine, ideal, program etc. Vlad Georgescu denumește *politograme* aceste idei-teme primare, iar „politografie" istoria unei anumite *politograme*, gândită și reformulată de ansamblul cărturarilor care au exprimat-o.

Aceste *unit-ideas* prezintă, din punctul nostru de vedere, câteva aspecte (și avantaje) esențiale:

a) Ne ajută să întrezărim și apoi să stabilim unitatea, continuitatea, conexiunea și solidaritatea unor idei politice, dincolo de delimitările de timp și spațiu, naționale și internaționale. În felul acesta, putem surprinde și gândi ideologia politică românească din toate provinciile ca o

unitate. Cu deteriorări și nuanțări specifice, bineînțeles. Dar totdeauna reductibile la câteva idei de bază constante.

b) Putem surprinde unitatea fundamentală dintre sensurile implicite și explicite ale acestor idei. Lectura „printre rânduri" devine în astfel de împrejurări nu numai posibilă, dar și strict necesară.

c) Polivalența este o realitate. Unele nume și definiții se schimbă mereu în funcție de contexte și momente istorice, dar sensul de bază rămâne mereu același. Ideea (*unit-idea*), construcția sa mentală ideologică, este mai largă decât conceptele care-i precizează conținutul. Ele sunt mereu altfel combinate și agregate. Totdeauna însă reductibile la o schemă definitivă, fixă, care are o valoare de *constantă* (*common places*, *topoi*).

d) Aceste „constante" – invariante ideologice în texte și contexte foarte variabile ale oricărei *unit-idea* și pe care Arthur O. Lovejoy le denumește „unități dinamice, primare și persistente sau recurente" – ne permit să fixăm și să descriem fizionomia tradiției ideologice românești, inconfundabilă și ireductibilă. Existența sa, în unitatea sa supra-temporală și supra-local „națională", doar în felul acesta poate fi demonstrată. Ideile circulă în timp și spațiu. Ele primesc formulări diferite, dar modelul și schema de bază rămân mereu constante (Transilvania, Moldova, Țara Românească). Atestarea documentară riguroasă este, în toate împrejurările, obligatorie.

Problema dovezilor documentare (a citatelor, textelor fragmentare sau complete etc.) impune la rândul său doar două schimbări fundamentale de perspectivă pentru cei ce studiază istoria ideilor politice românești, după o altă metodă (în cazul în speță: libertatea și cenzura în cultura română):

1. Metoda cantitativă a istoriei ideilor este inoperantă atunci când este aplicată materialului românesc. Unele idei se bucură de o audiență mai mare, altele de una foarte redusă. Totuși, pentru noi, ce este mai important: *cantitatea* sau *calitatea*, difuzarea sau semnificația acestor idei? Evident, exponenții Școlii Ardelene, ca și omologii lor din Țările Românești sunt puțin citiți, citați și frecventați. Chiar dacă numărul adepților unor începători este mereu mic, o idee, o concepție integrată organic, în sinteza sa istorică, este mai importantă decât o idee oarecare, ocazională, care nu s-a fructificat ideologic și nu se integrează într-o unitate esențială constantă. Atestarea existenței sale, indiferent de numărul referințelor care o sprijină, este mult mai însemnată, deoarece numai ea poate demonstra existența, începutul, continuitatea și dezvoltarea unei reale tradiții ideologice românești. De unde o a doua urmare importantă.

2. Ierarhiile consacrate sau în curs de constituire suferă o foarte serioasă corecție. Priviți sub raport strict ideologic, unii scriitori și opere considerate sau aparent „minore” devin mai importanți și mai importante decât unii mari scriitori consacrați. De unde și voluptatea descoperirii predecesorilor în genere ignorați, în documente foarte

variate și aparent inegale (corespondență, memorii, amintiri, mărturii de epocă, manifeste, rapoarte consulare, de poliție și ediții recente). Multe texte, de pildă, de Samuil Micu sau I. Budai-Deleanu, practic necunoscute în epocă, destul de recent publicate, devin dintr-o dată relevante, citite azi printr-o grilă actuală.

Dar ierarhiile se modifică și pe alte planuri. Noul *Geist* al Școlii Ardelene se dovedește mai important decât *Geist*-ul tradițional al culturii populare și religioase predominante în epocă. În același timp, raportată la scara întregii culturi române, se observă ușor că ideea politică și națională, pe întreaga durată a Școlii Ardelene și a reverberațiilor sale, este mult mai importantă, mai cultivată decât – să spunem – ideea literară și estetică, explicită și mai ales implicită. Raportul de forțe se modifică substanțial. Nu se mai poate vorbi, mai ales la începuturile culturii române, de un primat al esteticului. În felul acesta, o reevaluare a întregii istorii a culturii și a literaturii române devine nu numai posibilă, dar și necesară. Definirea și evaluarea întregii noastre culturi și literaturi doar din perspectivă literară se dovedește unilaterală, exclusivistă și reducționistă, deci incompletă, în esență falsă.

Este o viziune impusă de doi mari critici români, E. Lovinescu și G. Călinescu, care se considerau – cum și erau în realitate – doar „scriitori”. Literatura nu are însă numai valori estetice. Ele au fost predominante numai o scurtă perioadă istorică (la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX). Literatura exprima și valori culturale (de altfel, aceasta a și fost accepția de bază

timp de secole), ideologice, politice, sociale etc. În treacăt fie spus, am scris şase volume pe această temă (*Biografia ideii de literatură*) şi îndrăznim să afirmăm că ştim despre ce vorbim. În cazul culturii române: ce reprezintă literatura estetică, în secolul al XVIII-lea în Transilvania (şi nu numai)? Nimic sau aproape nimic. În schimb, prin conţinutul său ideologic (tema noastră de faţă), am fost efectiv, la înalt nivel, europeni, moderni, superiori în mod indiscutabil. În felul acesta, perspectiva asupra culturii şi literaturii române se modifică fundamental. Se stabileşte o nouă ierarhie, care „reabilitează" o cultură şi o literatură socotite până acum minore, de fapt necunoscute.

Ideea de libertate

Ideea de libertate pătrunde sau, mai bine spus, îşi face apariţia în cultura şi societatea română sub forma sa cea mai directă, elementară şi empirică: afirmarea şi revendicarea libertăţii voinţei. Suntem încă puţin familiarizaţi cu această problemă, deloc dezbătută şi aprofundată. Este un impuls organic, fundamental, natural care scapă atenţiei tocmai prin gradul său de generalitate, spontaneitate şi folosire uzuală. Câteva note fundamentale trebuie subliniate de la început pentru a înţelege şi a urmări parcursul şi progresul românesc al ideii de libertate. Este, de fapt, primul principiu românesc de gândire liberă şi, în imensa majoritate a cazurilor, necontrolată sub nici o formă. Doar o stare de necesitate imperioasă, sustrasă oricărei justificări şi *constrângeri* (pentru a ne reaminti de Spinoza). Aspectul este capital, deoarece stă la baza controversei dintre libertate şi cenzură, după cum vom vedea. Începuturile sale nu sunt deloc „spectaculoase". Motiv pentru care mulţi observatori, în primul rând străini, nu-i dau nici o atenţie sau îi contestă pur şi simplu existenţa. Şi totuşi...

A acţiona fără altă cauză decât existenţa necesităţii de a voi, fără altă determinare decât simpla

posibilitate de a alege şi a te exprima într-un sens sau altul reprezintă, probabil, un impuls uman fundamental, permanent şi incontrolabil. Din acest punct de vedere, se poate spune că ne aflăm în faţa unui fenomen nu numai permanent, natural şi universal, dar şi „iraţional". Nimeni, în general, nu simte nevoia să-şi motiveze o decizie în momentul afirmării sale verbale sau scrise. Totul se produce natural şi inexplicabil, categoric şi indiscutabil. Treptat, acest impuls nativ începe să prindă contur şi o claritate tot mai mare. Dar, iniţial, este vorba doar de o pornire latentă şi imperioasă, irepresibilă şi total nemotivată.

Este, în acelaşi timp, uşor de observat că un astfel de comportament confirmă din plin toate analizele occidentale contemporane ale acestui fenomen. De unde o a doua observaţie: lipsa iniţială a oricărei teoretizări şi justificări ideologice sau de altă natură. Când apar, ele nu sunt decât rezultatul unor influenţe străine, care, treptat, se organizează în ceea ce s-ar putea numi prima „ideologie" românească. Dar nu în toate Ţările Româneşti, ci, iniţial, doar în Transilvania. Deci într-o zonă unde nivelul cultural este mult mai ridicat, iar intensitatea influenţelor scrise, de departe mai activă, evidentă şi eficientă. De unde şi meritele apariţiei, în această provincie, a primelor încercări de reflecţie românească pe o astfel de temă. Ele sunt modeste, fiindcă, de fapt, nivelul cultural general era, la început, modest şi fără nici o tradiţie. Este şi explicaţia esenţială pentru care conştiinţa şi expresia voinţei libere se simt spontan eliberate de orice normă, constrângere, obligaţie sau legitimare. Noţiuni tardive

care, treptat, se organizează într-un început de conştiinţă a „voinţei populare", respectiv „democratice". Dar despre toate acestea vom vorbi pe parcurs, cu detalii şi atestări documentare tot mai concludente.

Foarte frecventa invocare a libertăţii de a voi, într-o formă sau alta, ne îndreptăţeşte să afirmăm (dacă nu exagerăm prea mult) că ne aflăm, de fapt, în faţa ideologiei româneşti naturale dominante. Sub un limbaj iniţial arhaic, patriarhal, frust, adesea totuşi pitoresc, se ascund câteva idei solide, actuale şi valabile şi astăzi. Dacă este adevărată teoria (cum personal şi credem) conform căreia omul s-a născut „liber", primele atestări româneşti o confirmă din plin. Om al „naturii", iniţial deloc cultivat, românul gândeşte „natural" liber. Fără a intra deocamdată în speculaţii şi demonstraţii „savante", rezistenţa românului la ideea de „normă", „lege", „obligaţie teoretică" şi la practica sa – evidentă până azi – nu se explică (credem noi) în alt mod. Ideea continuă, la fel de spontan şi empiric şi în forme predominant latente, nu doar până la 1848. Constituţiile liberal-democratice n-au pătruns încă, nici pe departe, în „România profundă". Situaţie plină de consecinţe. Ele se dovedesc pe parcurs tot mai negative din punct de vedere moral, social şi politic. Dar, deocamdată, o privire retrospectivă atentă se impune.

Trebuie de asemenea subliniat, în sfârşit, că traiectoria şi cariera „voinţei libere" variază considerabil în funcţie de condiţiile cultural-istorice într-o ţară românească sau alta. Mai precis: ea suferă o interpretare deosebită în Transilvania şi Ţările Româneşti. În Transilvania, „voinţa liberă"

se conceptualizează şi-şi precizează obiectivele explicite şi, mai ales, implicite în secolul al XVIII-lea. În Moldova şi Muntenia, expresia sa este anterioară, dar în forme ocazionale, neorganizate, într-o formulare iniţial frustă şi patriarhală. Acest stil se păstrează până la cronicari, foarte puţini dintre ei desprinşi de fondul culturii populare şi bisericeşti tradiţionale.

Transilvania (secolul al XVIII-lea)

„Voinţa liberă”

Pe acest fundal putem înţelege mai bine, în primul rând, modul cum este analizată şi definită „voinţa liberă” în unele din notele sale specifice. Chiar dacă iniţierea nu este încă integral gândită în sens occidental, începutul de conceptualizare, de precizare şi de clarificare a „libertăţii voinţei” reprezintă un progres considerabil, demn de subliniat. În orice caz, pentru prima dată reflexia românească se confruntă cu câteva dintre atributele generale ale libertăţii şi face eforturi vizibile de a le defini şi asimila.

În acelaşi timp, sunt de subliniat două constatări esenţiale: primele accepţii româneşti ale ideii de libertate sunt riguros contemporane cu întreaga tradiţie europeană a acestei idei, atât cu izvoarele sale clasice tradiţionale, cât şi imediat sincronice. Este o dovadă evidentă de „europenizare” şi „modernizare” incipientă a culturii româneşti. În al doilea rând, se pot preciza cu certitudine începuturile cronologice, riguros atestate, ale acestei „maturizări”. Ea se situează – şi

data este importantă – între ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea şi primele decenii ale secolului al XIX-lea. O astfel de datare ne ajută să avem o imagine mai exactă şi mai obiectivă despre „debutul" românesc al ideii de libertate.

Am îndrăzni să afirmăm (până la dovada contrară) că primul român care exprimă cu claritate această idee bine personalizată este Paul Iorgovici, în *Observaţii de limbă rumânească* (Buda, 1799). El afirmă: „Tot insul e slobod a gândi de fiece lucru după cum se pricepe". „Sloboda voie a noastră" face posibilă această gândire liberă. Ea face parte din „faptele omului cele ce purced din slobodă voie". Este o lege a „firii", o „lege naturală, care prin perceperea minţii noastre o cunoaştem"[1]. În aceeaşi perioadă, Samuil Micu vorbea la fel de „lucrările şi faptele cele volnice şi slobode". „O lucrare nu se poate zice volnică, fără numai se face din judecata voii" (*Loghica*, 1799). Apare deci cu acest prilej încă o nouă noţiune: „necesitatea" sau „constrângerea". Dacă românii au plătit bir turcilor, „aceasta se datorează nu voinţei lor, ci necesităţii" (*Brevis Historica Notitia*)[2]. Istoria românilor ilustrează din plin această realitate obiectivă. Urmărind cu oarecare atenţie izvoarele epocii, observăm că, de fapt, această idee a libertăţii voinţei este destul de răspândită. Stilul este adesea arid, iar textele nu urmăresc în mod esenţial ideea ce ne preocupă. Totuşi, ea a fost insistent invocată în polemici teologice. Este cazul, mai ales, al lui Petru Maior (în *Procanon*, 1782, şi în unele scrieri istorice), care foloseşte frecvent cuvântul „slobozenie". Ea are şi un sens polemic atunci când se contestă autoritatea Papei: „Tot

episcopul deplin are voie slobodă şi putere întreagă de a i se opune". Ideea voinţei libere revine şi în alte contexte[3]. Bineînţeles, o foloseşte şi Gh. Şincai[4]. Dar poate cea mai interesantă nuanţă apare la I. Budai-Deleanu. El are, în felul său, noţiunea de *servitute volontaire*, în sensul lui La Boétie: „...aceste rele de astăzi nu vremurile de vină, ci tu însuţi omule; căci ai minte şi putere. Dar ce folos..."[5]. Rămase în manuscris, editate foarte târziu, astfel de idei n-au avut nici o circulaţie în epocă. Dar ele au existat. Se poate deci vorbi, în felul acesta, de o continuitate şi o solidaritate subterană a conştiinţelor româneşti cu adevărat libere. Câte au fost. Încă o dată, istoria cantitativă a ideilor se dovedeşte inoperantă în astfel de împrejurări specifice.

Există şi un început de analiză a atributelor şi obiectivelor esenţiale ale voinţei libere. Ferindu-ne de orice supralicitare a semnificaţiei unor texte, mai mult sau mai puţin ocazionale, nu pot fi trecute cu vederea o serie, deloc întâmplătoare, de observaţii şi concluzii. Unele uimesc prin radicalismul lor, raportate mai ales la „standardele" epocii.

Cea mai importantă ne pare a fi invitaţia imperioasă, ca să nu spunem „somaţie", la o analiză lucidă şi raţională a situaţiei morale, culturale, sociale şi politice existente în Transilvania. Românii sunt energic îndemnaţi de Samuil Micu (în *Scurtă cunoştinţă a istoriei românilor*) „să înceapă a lepăda simţirea cea dobitocească" (altfel spus: „subumană"). Să înceapă „să-şi deschidă ochii minţii", „să înceapă a gândi... că prin învăţătură se câştigă înţelepciune şi prin înţelepciune se

dobândește fericirea"[6]. Este un apel deschis la rațiunea omenească, la „cuvântarea minții, că aceasta este puterea prin care îmbinarea și unirea și adevărul chiar și des se cunoaște"[7]. Ea presupune analiză, circumspecție critică. Se face deci un apel deschis la îndoiala critică. Din care cauză nu toți scriitorii trebuie crezuți pe cuvânt. În consecință,

> nu trebuie fără cercare a le crede că într-adevăr stă acea lăudată măiestrie care cărturarii cu nume grecesc o chiamă critică sau judecare care osândește mărturiile cele aduse (Samuil Micu, *Cuvânt înainte la Istorie ecleziastică sau bisericească a lui Fleury*, ms.)[8].

Aprecierea faptelor urmează deci a fi făcută cu „amănuntul" și „cu luare aminte". Este ignorat, mai mult chiar, contestat principiul autorității impuse. Un moment important în afirmarea spiritului critic românesc. Nu numai din Transilvania. Formularea sa poate cea mai limpede și concludentă îi aparține lui Paul Iorgovici. În *Observații de limbă românească* (1799), el declară că „la așa lucrare n-am urmat pe nimeni, nici nu m-am lăsat a duce nici prin autoritatea (vrednicia, domnia) a multora care altminterea gândesc"[9]. În baza acestui principiu, Petru Maior contestă și el în *Procanon* principiul autorității papale. Într-o cultură fără tradiție critică, astfel de contestări devin de-a dreptul „subversive". „Infailibilitatea papii nu este decât o iluzie." Refuzul mistificării este total. Preocuparea esențială este adevărul. Același autor o și afirmă deschis într-un text din 1818: „Cu anevoie iaste a nu grăi adevărul"[10].

Ajuns la acest stadiu de asimilare, spiritul critic românesc se îndreaptă în mai multe direcții. Una, foarte importantă, privește ceea ce azi numim teoria cunoașterii. După Samuil Micu, ea are la bază două principii: al contradicției („începutul zicerii împotrivă") și al rațiunii suficiente („începutul pricinei destule"). Raportat la viața socială, acest principiu justifică respingerea tuturor instituțiilor și legilor care nu au o „rațiune suficientă"[11]. Și-a dat seama Samuil Micu de potențialul subversiv uriaș al acestui principiu? Personal n-am merge atât de departe. Dar, uneori, calea spre revoltă, după cum vom vedea, este – teoretic cel puțin – deschisă. În același timp, polemica științifică pe tema centrală a epocii (continuitatea elementului roman în Dacia, romanitatea românilor și a limbii române, Eder, Sulzer etc.) primește o fundamentare teoretică indiscutabilă. Și ceea ce este valabil pentru adevărul filozofic este valabil și pentru cel istoric. Preluând ideea de la Baumeister, Samuil Micu, în *Loghica* sa, prescrie filozofiei „cele ce zice pe temeiuri adevărate și neclintite să le zidească"[12]. Devine astfel evident că analiza și evocarea istorică trebuie să respecte același principiu.

Un proces identic de conștiință intelectual-teoretic se întâlnește și la I. Budai-Deleanu, semn că aparține *Geist*-ului epocii. El are, în primul rând, noțiunea îndoielii metafizice, „carteziene". În căutarea adevărului, întâlnim situații când „măcar că nici nu putem tăgădui cu totul, dar nici nu privim ca un lucru adevărat că se cuvine omului să caute adevărul"[13]. Alteori, și în

chestiuni esenţiale (cum ar fi părăsirea Daciei de către romani sub Aurelian), se invocă

> o exigenţă recunoscută a criticii ca la cercetarea autenticităţii unei dovezi istorice să se aibă în vedere nu numai dacă creatorul este demn de crezare, ci şi dacă evenimentul relatat este credibil. A fost oare posibil?...

„Spiritul critic sănătos"[14] impune această exigenţă. Îngropat într-un manuscris, scris şi în limba germană, şi editat foarte târziu, nici acest principiu atât de salutar n-a avut nici o circulaţie. Dar el a existat. A fost exprimat, imediat după 1791, şi dovedeşte vitalitatea şi conştiinţa conştiinţei critice româneşti în Transilvania, încă din ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea.

Libertatea religioasă

Nu mai puţin importantă şi semnificativă este exercitarea gândirii libere împotriva mentalităţii religioase tradiţionale, dominante, în aspectele sale represive şi retrograde. Este un pas decisiv spre o cultură română laică incipientă. Asistăm la prima denunţare hotărâtă a obstacolului principal: prejudecata şi superstiţia. O astfel de atitudine critică începe să devină destul de frecventă. „A scoate pe oameni din superstiţie", din „deşarte credinţe" este una dintre preocupările centrale ale lui Dositei Obradovici, care a exercitat o puternică influenţă în Banat[15]. Paul Iorgovici are şi glosează, în acelaşi spirit, această noţiune centrală: „deşarta credinţă"[16]. Samuil Micu traduce,

în spirit galican, istoria ecleziastică a lui Claude Fleury, inclusiv şi integral *Discours sur l'histoire ecclésiastique*, unde se face elogiul erudiţiei ecleziastice. După Fleury, cu alt prilej, *„la superstition est fille de l'ignorance"*. Samuil Micu reia aceeaşi idee directoare, elogiată la Petru cel Mare, care „au gonit şi au împrăştiat negura şi ceaţa neştiinţei şi a deşartelor superstiţii şi bărbaţi învăţaţi au băgat în ţară". Textul datează din 1782[17]. În *Loghica*, este invocat şi argumentul raţional al îndoielii metodice: „Să ne ferim de prejudecăţi şi puţintel să aşteptăm având îndoială până ce cu mai bună trezire şi luare aminte vom cugeta... fără nu îndată a judeca"[18]. Alte texte de aceeaşi orientare sunt tăios polemice. Este cazul lui Piuariu-Molnar, pentru care prejudecata este opera ignoranţei şi a iresponsabilităţii acestor „şarlatani", care le propagă. Toate prejudecăţile merită doar ironia. Din păcate, „un sfârşit nenorocit a dovedit nu arareori ignoranţa şi iresponsabilitatea acestor şarlatani"[19]. Sunt cei care propagă, din nefericire, „leacurile băbeşti", credinţa în „semne rele", lectura cărţilor apocrife de tip *Carte de zodii*, *Gromovnic* sau *Trepetnic*[20]. Ele interpretează în mod aluziv, iraţional, superstiţios şi, în ultimă analiză, ridicol tot felul de pretinse semne cereşti şi omeneşti. Un stadiu, indiscutabil, inferior de cunoaştere.

În felul acesta, mentalitatea laică începe să devină o realitate în cultura ardeleană a secolului al XVIII-lea. Evident, în cercuri încă restrânse, deoarece cultura română era într-un stadiu incipient, modest de dezvoltare. Cultura ardeleană se îmbogăţeşte cu o nouă dimensiune. În această

direcţie acţionau, de altfel, trei factori de influenţă, mai puternici decât în Moldova şi Muntenia. Este vorba, în primul rând, de progresele conştiinţei şi gândirii libere, cu efectele trecute în revistă. Intervin apoi efectele iluminismului. „Luminarea" se opune fundamental edificării şi educaţiei religioase, cu noul său suflu cultural inovator. În sfârşit, cum vom vedea, intervine în sensul laicizării şi o politică de stat, printr-o serie de decrete foarte „progresiste" pentru epoca respectivă şi care, toate, ştirbesc mult din autoritatea şi prestigiul Bisericii de orice confesiune. Este un eveniment important, destul de discret la prima vedere, însă cu bătaie lungă. Noua mentalitate se face simţită încă din perioada episcopului Inochentie Micu-Klein. Acesta, de pildă, într-un memoriu către Papa Benedict al XIV-lea, din 1745, făcea disocierea esenţială între „dreptul natural şi divin"[21]. În aceeaşi direcţie va merge şi Samuil Micu, în *Legile firei, Ithica şi Politica sau Filozofia cea lucrătoare* (1800), o traducere-prelucrare după Fr.Ch. Baumeister, o sinteză a filozofiei wolfiene. Ea are la bază acelaşi principiu fundamental: „legile firei", respectiv ale naturii, bine distincte de legile divine.

Disocierea face o mare carieră şi ea stă la baza întregii organizări politico-sociale. Puterea politică şi bisericească sunt net deosebite. „Despre hotarele puterii bisericeşti şi împărăteşti" se discută pe larg şi în *Procanon*-ul lui Petru Maior (III): „Biserica nicicum n-are putere spre cele vremelnice"[22]. De unde şi contestarea autorităţii Papei şi a infailibilităţii papale. Ea nu se poate opune „împăratului". Mai mult, se deplânge „cât

este de lipsă cunoştinţa hotarelor puterilor bisericeşti şi împărăteşti". „Papa nici nu este vesmântic... aceasta nu este credinţă ci superstiţie şi cimilitură bisericească."

Pentru mentalitatea epocii, modificarea radicală a principiului autorităţii în stat este de-a dreptul „revoluţionară". Preoţii primesc instrucţiuni precise privitoare la „ascultarea domnilor tuturor şi stăpânilor"[23]. Dacă la toate acestea adăugăm şi desfiinţarea multor ordine călugăreşti de către Iosif al II-lea, în 1781, şi în general micşorarea numărului preoţilor „de mir" (ceea ce va aproba şi episcopul I. Bob, în 1785: „Cugetul şi voia înălţatei Curţi şi Crăiascului guberniu că preoţii şi acum fiind prea mulţi"), înţelegem şi mai bine noua stare de spirit. Ea îl stăpâneşte pe Gh. Şincai, care chiar părăseşte cinul călugăresc, în 1784, în timp ce Petru Maior şi I. Budai-Deleanu refuză, la rândul lor, să se călugărească. Voinţa lor liberă se exercită din plin, inclusiv în această formă vădit nonconformistă. Unul va deveni doar paroh la Reghin, iar altul va face o carieră administrativ-judiciară la Lemberg. Călugăria pierduse mult din prestigiul său tradiţional.

Toate aceste noi orientări sunt cu atât mai remarcabile cu cât mentalitatea tradiţională şi spiritul religios continuă să domine în Transilvania rămasă profund rurală pe toată durata secolului al XVIII-lea. Câteva breşe, trecute în revistă, au însă şi alte urmări notabile. Traducerea unor cărţi laice intensifică noua stare de spirit, chiar dacă este vorba, în primul rând, doar de persoana traducătorului şi de un cerc foarte restrâns de cititori[24].

Se produce totuși, treptat, un început de desacralizare a „cărții sfinte", bisericești. Un *Bucvariu*, editat la Viena, în 1779, în scopuri strict pedagogice, reeditat apoi la Buda, Blaj și Sibiu, are un conținut și o orientare în spirit moral laic[25]. Cartea laică reprezintă noul ideal cultural. Se recomandă autori „din care să poată trage tinerimea vreun folos, afară de cărțile bisericești"[26]. Este o „politică" pe care și Samuil Micu, în traducerile sale, o urmează (*Bélisaire* de Marmontel, *Esopia*, *Varlaam și Ioasaf*). În *Procanon*, Petru Maior nu acordă nici o stimă „cărților bisericești de la Roma". „O de-ar fi apărat Dumnezeu neamul românesc de acest feliu de oameni învățați și teologi."[27] Aceeași rezervă față de „bârfele și poveștile sau fabulele...", de „poveștile moașelor și ale doicilor", preluate cu „cinste oarbă", „ca niște lucruri adevărate și sfinte", și la Samuil Micu atunci când traduce pe Fleury[28]. *Țiganiada* (versiunea B) denunță, la fel, „deșarte credințe". În timp ce Piuariu-Molnar declară că nu crede în originea divină a retoricii în *Retorică adecă învățătură și întocmirea frumoasei cuvântări* (Buda, 1798)[29]. În acest caz, ca și în altele din aceeași perioadă, se poate vorbi și de o influență a lojilor masonice[30].

Toată această expresie a voinței libere și a urmărilor sale în cultura românească din Transilvania, în secolul al XVIII-lea, este cu atât mai importantă cu cât ea a fost efectiv contemporană cu Europa tocmai prin această gândire liberă. O simplă privire comparativă arată că respingerea miracolelor (denunțată încă de Spinoza), elogiul rațiunii și al spiritului critic, critica prejudecăților și a superstițiilor, a formalismului și intoleranței constituie tot atâtea locuri comune ale „Luminilor" secolului al XVIII-lea european[31]. Această contribuție, încă nu bine pusă în valoare, n-ar trebui ignorată niciodată.

Caracteristic pentru spiritualitatea epocii este mai ales faptul că ideea libertății de gândire și de conștiință nu rămâne în Transilvania doar la nivel teoretic. Ea se exprimă, mai ales, prin aspecte sociale foarte concrete. De la teoretizări, mai mult sau mai puțin abstracte și „elitiste", se trece la revendicări concrete, practice, populare care inspiră adevărate mișcări de masă. Din acest punct de vedere se poate spune că libertatea religioasă a fost, în Transilvania, în secolul al XVIII-lea, forma cea mai populară a ideii de libertate. Ea a antrenat medii sociale foarte largi, într-un sens sau altul, îndeosebi după actul Unirii cu Biserica Romei din 1700, cu demersurile anterioare, din 1677 și 1698, ale mitropolitului Atanasie Anghel. Acest act este prezentat ca unul de liberă voință, după cum o arată și diploma lui Leopold I, din 17 martie 1700: „De bună voia a noastră ne unim cu biserica Romei, cea catolicească". În același timp, se invocă dreptul „să fim slobozi a ne ținea după calendarul vechi"[32]. Această ambiguitate relevă întreaga complexitate și polisemie a ideii de libertate în acea perioadă și împrejurare. Totodată, dubla motivare a adeziunii și respingerii Unirii. Acțiuni deopotrivă de legitime și libere.

Mișcările de rezistență împotriva Unirii, dintre care cea mai importantă a fost a călugărului Sofronie din Cioara, au în esență apelul la libertatea esențială a conștiinței. Istoricii uniți din secolul al XIX-lea văd în Sofronie un agent rus,

al panslavismului, cum pare să şi fi fost în realitate. Dar indiferent de izvorul său politic de inspiraţie, argumentul respingerii Unirii este, teoretic vorbind, irefutabil. Oricât i-ar acuza uniţii pe ortodocşi de „superstiţie"[33], motivaţia lor, teoretic cel puţin, este foarte legitimă. Ea a fost precedată de un lung şir de acţiuni şi proteste, începând chiar din perioada Unirii, în 1701. Din toate, foarte cunoscută este *Plângerea Sfintei Mănăstiri a Silvaşului*, care denunţă „ticăloasa uniaţie" şi „cumplita tiranie a papei"[34]. În memoriul amintit anterior, din 1745, al lui Inochentie Micu, acesta neagă jurisdicţia „teologului iezuit" asupra Bisericii unite. În mai multe memorii adresate curţii imperiale (1751, 1758, 1759), ortodocşii cer să fie „ridicată opreliştea şi restituită libertatea vechii noastre religii de lege grecească"[35]. Este chiar sensul şi obiectivul amplei mişcări a lui Sofronie: liberul exerciţiu al religiei ortodoxe, *liberum religionis exercitus*, precum sună şi cererea către generalul Buccov, care conducea represiunea[36]. Sau, cu alte cuvinte: „Dreptul de a ţinea de acum înainte religiunea ortodoxă", deoarece „credinţa şi sufletul nostru nu vrem să le supunem". Notabilă este şi recunoaşterea libertăţii de credinţă a uniţilor. Unirea „o ţină cine va vrea". În 1759, acelaşi Sofronie luptă pentru „voia liberă a oricărui unit sau neunit". Iar un an mai târziu el invocă, în spiritul alegerii libere, „drepturile omeneşti"[37]. Chiar dacă unele mărturii de epocă pot fi bănuite de influenţe ideologice laice, este limpede că ideea egalităţii religiilor îşi făcuse drum larg în conştiinţe. Convingere nu numai foarte răspândită, dar şi cu tradiţie în Transilvania. Este un fapt, încă

puţin cunoscut, scos în evidenţă de cercetări recente, dar pe deplin concludente. La aceasta se adaugă întreaga tradiţie ideologică a Şcolii Ardelene.

Astfel, o cronică maghiară din secolul al XIII-lea vorbeşte de „îngăduirea exercitării libere a ritului grecesc". Un izvor catolic din secolele XIV-XV menţionează credincioşii Bisericii orientale. „Ei cred că fiecare om se poate mântui în ritul său."[38] Principiul *salva sua eligendi libertate* este invocat adesea. De pildă, de ortodocşii din Braşov, în 1724[39]. Iar Inochentie Micu revendică libertatea uniţilor de a ridica biserici. Esenţial este mai ales progresul ideii de literatură religioasă, care se generalizează în întreaga sferă cultă a ideologiei ardelene. Se invocă şi precedente istorice, precum face Samuil Micu, care reţine că turcii au permis în toate ţările lor „liberul exerciţiu al religiei greceşti şi romano-catolice" (*Brevis Historica Notitia*)[40]. Şi pentru Şincai, cultul grecesc a fost totdeauna liber, principiu afirmat şi în *Hronica*, şi în *Supplex*. Aceeaşi revendicare ce se întâlneşte, bine subliniată, la Petru Maior, referitoare îndeosebi la drepturile clerului ortodox, după Unire[41].

Pentru progresul şi deplina clarificare a ideii de libertate religioasă, sunt deosebit de semnificative polemicile şi revendicările formulate de *Supplex*. I. Budai-Deleanu le dă, probabil, cea mai limpede expresie. El invocă nu numai precedentul istoric al Bisericii Răsăritului, care s-a bucurat „de o libertate religioasă deplină", dar formulează şi deziderate de o maximă claritate: „Ca religia română neunită să aibă drepturi egale cu ale celor patru religii recepte, iar preoţii ei să

fie considerați cu totul egali cu preoții religiilor recepte"[42]. În *Țiganiada* (versiunile A și B) se fac la fel referințe precise la libertatea de a crede sau nu. Nu mai încărcăm pagina cu noi citate.

Nu poate fi totuși trecut cu vederea că și la Paul Iorgovici, în spirit independent, în afara disputelor confesionale, se manifestă aceeași benefică stare de spirit: „Deci noi să nu judecăm pre nimeni de care lege este, ci pe fiecare să-l cinstim după faptele sale"[43]. Dar cea mai semnificativă și elocventă dovadă este faptul că ideea libertății religioase este atât de puternică, încât ea pătrunde chiar și în straturile populare ale românilor ardeleni. Se face deschis apel, fără nici o inhibiție, la „libertatea de a trece de la un cult la altul". Altfel spus, se invocă edictul de toleranță al lui Iosif al II-lea din 1781, care îngăduie ca „uniții" să se poată întoarce, după o scurtă perioadă de reflexie și discuție cu parohul respectiv, la ortodoxie: „Pentru a mă elibera de la o biserică ca să pot trece la alta". Se cunosc cel puțin patru declarații scrise, din 1784, în acest sens[44]. Ceea ce este elocvent.

Este efectul imediat al politicii oficiale de libertate și toleranță confesională despre care stau mărturie o serie întreagă de decrete din perioada Unirii, începând cu împăratul Leopold I (12 decembrie 1701): „Românii să le stea de voie liberă a se uni cu oricare din cele patru religii recepte sau de a-și păstra religia". S-ar putea scrie un întreg studiu pe această temă. Inclusiv despre diplome anterioare în același sens, cu numeroase referințe și trimiteri. Reținem pentru ilustrarea temei noastre doar două momente decisive inspirate din evenimente istorice deosebite. Agitațiile călugărului

Sofronie sunt, fără îndoială, cauza mai multor instrucțiuni, proclamații și decrete ale Mariei Tereza. Unul, important, din 13 iulie 1759, este un decret de toleranță pentru cei ce s-au desprins de Unire. Tulburările au continuat. Ceea ce determină un nou decret (21 martie 1760), ca și aprobarea revendicărilor ortodocșilor privitoare la un episcop de legea lor[45].

Al doilea moment, și mai important, îl constituie reformele lui Iosif al II-lea și, mai ales, spiritul lor. Ceea ce se înțelege, în general, prin „josefinism", fundamental liberal (*ich will Freiheit*): deplina egalitate între religii, interzicerea convertirilor forțate, libertatea trecerii de la un cult la altul. Este esența vestitului *Edictum Tolerantiae* (11 iunie 1781, tradus în românește la 9 martie 1782). Minuțios, pe puncte, el exprimă și ceva din spiritul birocratic al administrației chezaro-crăiești. Dar eficace. Cu atât mai mult cu cât el este urmat de câteva instrucțiuni și mai limpezi. Ele sunt emise în același spirit de laicizare etatistă, conform căreia atât școala, cât și Biserica sunt, în primul rând, un *politicum*. Scoase deci definitiv de sub tutela autorității bisericești. Declarații ale cancelarului Kaunitz merg în același sens. Se produce și un alt fenomen demn de toată atenția. Chiar dacă Iosif al II-lea, sub presiunea evenimentelor Revoluției Franceze, este constrâns să revoce unele din decretele sale „prea" reformiste, la edictul de toleranță nu renunță. Mai mult, câteva ordonanțe din 1791 și 1792, după moartea sa în 1790 (printre care și una a împăratului Francisc), interzic discriminarea „românilor de credință greco-ortodoxă".

Chiar dacă există în mod inevitabil o anumită diferenţă între litera dispoziţiei administrative şi punerea sa în practică, termenul oficial, *Das Toleranzpatent* (13 octombrie 1781), introduce în ideologia şi limbajul epocii un element efectiv nou, modern, în contrast evident cu un întreg trecut de abuzuri şi persecuţii religioase. Apare un concept radical nou care marchează, încă o dată, şi o terminologie nouă a libertăţii în Transilvania, în secolul al XVIII-lea. Se proclamă, teoretic cel puţin, deplina libertate a religiei, încetarea oricăror persecuţii, se recunoaşte egalitatea între toate confesiunile, se garantează libera lor exprimare orală şi scrisă. Mentalitatea tradiţională moldo-valahă, termen inevitabil de comparaţie în epocă, este mult depăşită. Remarcabil este mai ales faptul că noua idee şi noul termen depăşesc sfera drepturilor religioase şi pătrund în limbajul textelor laice, precum se observă foarte bine nu numai la Piuariu-Molnar, dar mai ales la Paul Iorgovici. Acesta, în dedicaţia la *Observaţii de limbă românească*, adresată episcopului ortodox sârb Şacabent, îl proclamă „exemplul toleranţei şi al iubirii de om". Textul său este mai mult decât edificator: „Să nu osândim, nici să urâm pre cei ce nu sunt de legea creştinească, au sunt creştini, dar se despart puţintel de la biserica veche a răsăritului"[46].

Sincronizarea, în sfârşit, cu ideologia europeană a epocii este din nou mai mult decât evidentă. Referinţele la „libertatea de gândire" şi la „toleranţă" sunt atât de numeroase, încât trimiterile bibliografice sunt inutile. În *Bélisaire* de Marmontel, de pildă, care i-a atras atenţia şi lui

Samuil Micu, se afirmă limpede: „Nu se luminează spiritele cu flacăra rugurilor". Şi astfel de exemple se pot înmulţi oricât. Reţinem doar faptul, esenţial, că europenizarea ideologiei noastre, incipient liberală, a mai făcut un pas în direcţia izvoarelor sale originale. Se pot aminti, ca termen de comparaţie, şi *The Rights of Man* (1787) ale americanului anglo-francez Thomas Paine, pentru a ne da şi mai mult seama de dimensiunea într-adevăr internaţională a ideii de toleranţă.

Libertatea politico-socială

Istoria formării naţionalismului ardelean este îndeajuns de bine cunoscută pentru a o mai relua în acest cadru. O contribuţie esenţială este adusă de istoricul maghiar I. Tóth Zoltán, a cărui lucrare, însoţită de comentariile lui Adrian Cioroianu, *Primul secol al naţionalismului românesc ardelean, 1697-1792*, a devenit accesibilă, prin traducere, abia în 2001. Contribuţia marelui iniţiator care a fost episcopul unit Inochentie Micu-Klein este pusă în cea mai bună lumină. Totuşi, unele nuanţe noi, în spiritul ideii liberale, pot fi adăugate. Este foarte adevărat că începutul istoriei naţionale şi al conştiinţei latinităţii formează şi întăreşte convingerea, pentru prima dată deschis afirmată, „că mult iaste a fi născut român" (Samuil Micu, *Scurtă cunoştinţă a istoriei românilor*). După cum nu poate fi trecut cu vederea nici faptul că acest „naţionalism" nu s-a opus niciodată, dar absolut niciodată, dominaţiei împăraţilor Austriei.

Se afirmă dimpotrivă – și cu toată energia – fidelitatea „cu sfințenie față de Casa de Austria" (același Samuil Micu, *Brevis Historica Notitia*). Consecințele acestui naționalism regional, adânc înrădăcinat, se fac simțite până în perioada Unirii. Ideea însăși de „Unire" pătrunde cu greutate și nu fără condiționări exprese. Ele sunt evidente mai ales în memoriile lui Iuliu Maniu, dar întreaga problemă nu intră în preocupările de față.

Fără îndoială că ideea de libertate de expresie legitimează, din plin, și afirmarea ideii naționale românești. Mai mult, ea îi dă un plus de rigoare, de energie și chiar de agresivitate. Aspectul într-adevăr nou este chiar acesta: spiritul imperativ al afirmării ideii naționale. Căci, după cum se exprimă D. Țichindeal, traducându-l și prelucrându-l pe Dositei Obradovici, „ce e drept, trebuie să vorbim"[47]. Formulări precum „slobodă voia a noastră", „să poată cugeta și mai slobozi", întâlnite la Paul Iorgovici sau la Samuil Micu, trădează, în mod evident, un accent nu numai deschis revendicativ, dar și *verbi gratia* „subversiv". Faptul că uneori, din cauza cenzurii, astfel de formulări, evident „suspecte", rămân doar în manuscris nu alterează spiritul lor radical. El este bine perceput de toate memoriile nobilimii maghiare, mai ales din perioada răscoalei lui Horea pline de indignare: românii sunt „trândavi, răi, nelegiuiți și totuși vor libertate"[48]. Definiție care devine insultător-stereotipă.

Se poate afirma că ideea egalității în drepturi a tuturor confesiunilor și naționalităților este mai puternică și mai energic exprimată decât însăși ideea națională. Egalitatea nu este numai

teoretizată (pentru a da doar două exemple, precum la Paul Iorgovici: „fără uitarea la nație sau religie", căci gândirea rațională „este la tot omul, fără discriminare"[49], sau la I. Budai-Deleanu, care cere „drepturi și imunități egale"[50]), ci formează și obiectul unor revendicări politice precise. O petiție din 1790 cere drepturi egale pentru cler, nobilime, țărani liberi și „coloni" (după cum erau denumiți iobagii)[51]. Întreaga politică josefinistă mergea, de altfel, în sensul egalității dintre toate națiunile din Transilvania, „recepte" și „nerecepte" (cazul românilor). O mărturie elocventă în acest sens este un scurt discurs al lui Horea, recent publicat, ținut la 13 februarie 1753, la loja masonică „Adevărata înțelegere" din Viena, în care Iosif al II-lea este omagiat pentru faptul că el îi consideră pe toți supușii săi „frați", fără nici o discriminare. (Din aceeași lojă făcea parte și Mozart.) Dar textul lui Horea merge mult mai departe, printr-un apel deschis la înarmare și revoltă: „Mâna în sus pe armele"[52]. Ceea ce dovedește că răscoala din 1784 era gândită de pe atunci.

Ideea „contractului social" legitimează nu mai puțin dreptul la revoltă. Samuil Micu îl interpretează pe Baumeister (discipol al lui Wolf) chiar în acest sens: „...când împăratul sălbăticindu-se cumplit tiranește în viața și averile norodului", el deschide calea gândirii libere și a împotrivirii[53]. O influență masonică directă la răscoala lui Horea ar fi avut și emisarii agenți (probabil agenți ruși) Mihail Popescu și Salis. Primul, fost ofițer rus, a aparținut cu certitudine unei alte loje vieneze, „Zu den drei Adlern"[54]. Piuariu-Molnar a fost și el membru al unei loje din Sibiu, „St. Andreas zu

den drei Seeblättern"[55], care „iniţiase" şi alţi români. Influenţa acestor curente de gândire liberal-reformiste a fost mare în epocă. Masoneria şi impulsul Revoluţiei Franceze sunt şi la originea mişcării „iacobine" maghiare a lui Ignaţiu Martinovici, „Asociaţia reformatorilor", din 1792. Aceeaşi origine o are, fără îndoială, în 1795, şi o proiectată „Societate filozofească a neamului românesc în Mare Principatul Ardealului". Ea îşi propune să editeze şi o publicaţie, *Vestiri filozofeşti şi moraliceşti*, care urmărea „binele de obşte", „raze ale zorilor spre luminarea neamului românesc"[56]. Proiectul însă eşuează din cauza vigilenţei şi alarmei autorităţilor represive.

Complexitatea sentimentului naţional sporeşte şi prin dimensiunea sa socială. Sunt, de fapt, două tipuri de reacţiuni indisociabile. Critica socială este implicită. Ea devine evidentă, în primul rând, prin critica iobăgiei, a statutului social inferior la care erau supuşi românii, populaţia cea mai numeroasă din Transilvania. „Asuprirea naşte suflete de sclavi", notează şi I. Budai-Deleanu cu deplină îndreptăţire[57]. O expresie tipică josefinismului. De altfel, iobăgia este desfiinţată prin patenta din 22 august 1785 a lui Iosif al II-lea, urmare directă a răscoalei lui Horea. Dacă ne amintim că sclavia a fost desfiinţată în coloniile franceze abia în 1848, iar în Statele Unite în 1865, după un război civil, ne putem da seama, prin comparaţie, de importanţa, fie şi simbolică, a acestei reforme radicale. Ea este într-adevăr „revoluţionară". În orice caz, un atac direct la vechea orânduire şi ierarhie feudală a Transilvaniei.

„Vom fi slobozi fiştecare după plăcerea sa însă şi fără frica domnului locului."[58]

Despre largul ecou internaţional al răscoalei lui Horea e pamfletul lui Brissot de Warville, *Seconde lettre d'un défênseur du peuple a l'empereur Joseph... sur la révolte des Valaques où l'on discute à fond le droit de révolte du peuple* (1785). Este, între toate, elocvent. Textul este semnalat şi studiat de istoricii noştri (N. Edroiu, Pompiliu Teodor). Măsura revoluţionară este salutată de Samuil Micu şi Gh. Şincai cu mare şi legitimă satisfacţie. Popularizarea suprimării iobăgiei prin traducerea decretului imperial[59] în limba română contribuie şi mai mult la formarea unei noi conştiinţe sociale: „Acum suntem oameni slobozi". Această revendicare a clasei asuprite se făcea simţită încă din perioada agitaţiilor lui Sofronie (1760): a „trecut puterea Domnului, acum noi suntem Domni"[60]. Iar în ultimatumul adresat nobilimii maghiare din Deva, într-o formulare ideologică evident „cultă", se spune şi mai limpede (11 noiembrie 1764): „Nobilime să nu mai fie". Se fac menţiuni precise şi despre împărţirea moşiilor, „să plătească dare ca şi poporul de rând"[61] şi alte revendicări sociale formulate pentru prima dată împotriva ordinii feudale tradiţionale. Izvorul de inspiraţie liberal-reformistă, „cult", este mai mult decât evident.

El are o puternică şi încă inedită justificare filozofică: ideea de „umanitate", de „lege naturală" şi de „binele cel de obşte", adică al societăţii întregi. Suprimarea „iobăgiei" (însuşi numele de „iobag" este interzis să se mai folosească) se inspiră din aceste principii. Pentru Iosif al II-lea, şerbia

este „această degradare la sclavie a omenirii". Desfiinţarea sa „o pretinde binele public şi libertatea personală care i se cuvine oricărui om de la natură şi de la stat"[62]. „Legile firei" şi „binele cel de obşte" sunt noile cuvinte de ordine. „Legea naturală" era invocată încă de episcopul Inochentie Micu[63]. Acum ea devine o convingere fermă la Samuil Micu, adept convins al „drepturilor firei", al „legilor firei", conform căreia iobăgia „era un chip de robie păgânească" (*Legile firei, Ithica şi Politica sau Filozofia cea lucrătoare*, 1800). Cei ce gândesc astfel o fac „din ardere către omenire", după cum se exprimă, în ale sale *Observaţii de limbă românească* (1799), şi Paul Iorgovici. Convingeri identice avea şi Piuariu-Molnar, „amic al oamenilor", autor şi al unui elogiu în *Retorica* sa (1798): „zidire aşa de frumoasă iaste omul". Aceste idei umaniste introduc un limbaj efectiv nou în ideologia epocii.

Revoluţia Franceză prin *Declaraţia drepturilor omului şi ale cetăţeanului* contribuie şi mai mult la răspândirea şi clarificarea acestor idei inovatoare, profund reformatoare. Ele devin destul de curente în epocă, după 1790, inclusiv în presa maghiară şi germană. În cea din urmă se vorbeşte de *Drepturile naţiunii săseşti* în lumina *Declaraţiei drepturilor omului şi ale cetăţeanului*. De altfel, ea începe să fie tradusă în foile lui Martin Hochmeister (*Der Kriegsbote*, 1785-1792; *Siebenbürger Bote*, 1792-1794). Este salutată dărâmarea Bastiliei, „acest monument al despotismului"[64]. Circulaţia *Declaraţiei* în publicaţiile româneşti ale epocii, începând cu principiul de bază: „Toţi se nasc slobozi", după cum spune şi

Samuil Micu în *Legile firei, Ithica şi Politica...*, este vădită. Iosif al II-lea este omagiat, în 1791, pentru că „a înţeles drepturile curate şi simple, atât ale omului, cât şi ale cetăţeanului"[65]. *Supplex Libellus Valachorum* (1791), la fel, se inspiră în mod direct din „drepturile atât ale omului, cât şi ale societăţii civile", cum observă deja, în mai multe rânduri, cel mai competent istoric al său, D. Prodan. Se poate spune că este un adevărat loc comun al incipientei gândiri liberale româneşti. *Declaraţia* poate fi întâlnită şi într-o lucrare a lui Ioan Monorai (scrisă în limba latină). Dreptul egal la fericire este invocat şi discutat pe larg şi într-un manual de morală, *Ducere de mână către cinste şi dreptate* (1793). Ar fi fost de altfel recunoscut, încă în 1784, şi de un ziar olandez, care îl elogia pe Iosif al II-lea pentru desfiinţarea iobăgiei, în numele „drepturilor sfinte ale omenirii". Şi această referinţă, oarecum „exotică" şi marginală, o găsim la acelaşi erudit D. Prodan.

Spre presa liberă

Moartea lui Iosif al II-lea şi revocarea unor decrete nu aduc o diminuare a voinţei şi gândirii libere şi a revendicării dreptului de liberă exprimare. Dimpotrivă, sub influenţa tot mai vădită a Revoluţiei Franceze se observă, după 1790, o tendinţă de organizare şi de radicalizare a expresiei libere. Protestele, petiţiile şi memoriile adresate Vienei se înmulţesc. *Supplex Libellus Valachorum* n-ar fi fost posibil în alte condiţii. Preocuparea difuzării

și a propagandei devine tot mai evidentă. Vocabularul politico-social se îmbogățește. Sunt formulate obiective sociale noi și se intensifică vechile revendicări. Ele sunt formulate într-un stil nou, care indică o nouă stare de spirit a gândirii libere, fără inhibiția de a fi diferită sau neoficială. Nu poate fi totuși vorba de un curent de masă. Dar „dezinvoltura" – ca să ne exprimăm astfel – cu care sunt invocate, în 1782, într-o petiție către Iosif al II-lea, ideile de „libertate", de „ridicarea patriei", de respectare a „legilor adevărului" este depășită cu mult de vehemența și radicalitatea unor formule ulterioare. Gh. Șincai se exprimă în acest stil: „Nu crede, o române, pentru că numai punga ta o voiesc ca să umple punga lor și tu să rămâi rob" (*Hronica*, 1863). Iar I. Budai-Deleanu, din versul final al *Țiganiadei* (versiunea A), exprimă suprema alternativă a românilor: „Du-ne... ori la slobozie, ori la moarte". Expresia *frei oder tot* circula de altfel în epocă, într-un manifest belgian, menționat și de presa germană din Sibiu[66].

Cu toată insuficiența, inevitabilă, a documentării și lipsa de tradiție a unor astfel de analize, momentul rămâne important pentru dezvoltarea conștiinței libere în secolul al XVIII-lea, în Transilvania și nu numai. Se pot reține cu destulă claritate o serie de momente inedite, ce demonstrează, privite de sus, un progres ideologic considerabil. Mai întâi, îmbogățirea vocabularului politico-social. Cu atât mai remarcabilă cu cât mentalitatea epocii nu asimila încă, decât cu mare greutate, noua terminologie. Ea se strecoară la început doar aluziv, precum într-o poezie de I. Budai-Deleanu, „Sybilla de ano 1795". Apare

chiar și noțiunea „legea cea nouă", asociată poetic cu amintirea... Cartaginei[67] (care, se știe, a fost dărâmată). În același an, în plin conflict cu episcopul Bob, Gh. Șincai, într-un moment de euforie, *in vino veritas* (nu foarte rare în cazul său), își asumă cu superbie ideea de „conspirație", de „rebeliune" și chiar de „conducător" al ei, deși obiectul conflictului este minor[68]. Prețul plătit este însă mare: concedierea din postul de director al școlilor românești. Circulația noilor noțiuni ca: „drepturile omului și civice", „libertate", „egalitate", „fraternitate" se intensifică. Ideea de „oameni liberi", de „drepturi ale cetățeanului" se întâlnește nu numai în *Supplex Libellus Valachorum*[69]. Este o nuanță calitativ nouă, ideologico-politică, superioară tradiționalelor „legile dreptății" invocate și de Horea în procesul său.

Fenomen și episod efectiv noi sunt mai ales asimilarea ideii înseși de revoluție, despre care opiniile sunt favorabile sau ostile. Se poate vorbi de un adevărat succes al ideii de revoluție (respectiv Revoluția Franceză) la românii din Transilvania. Un izvor maghiar, din 1793, notează că „sunt români care cunosc pe dinafară Revoluția Franceză și o explică și altora". Mai mult, „norodul țărănesc dorește sosirea francezilor în țara noastră", efect evident al războaielor napoleoniene. Alt izvor maghiar (poetul Avram Barcsay) reține la 5 iulie 1793 că „sunt români și aceasta nu este o poveste... care știu Revoluția Franceză și fără cărți"[70]. „Aceasta nu va fi rău pentru noi, țăranii, deoarece nu vom mai sluji domnilor, ci unul va fi ca celălalt."[71] Se reia deci, cu și mai mare intensitate, una dintre ideile ultimatului

adresat nobilimii maghiare, din Deva, în 1784, în timpul răscoalei lui Horea. Constituția liberală poloneză din 1791 este și ea cunoscută[72]. Presa de limbă germană (*Der Kriegsbote*) reține, chiar dacă reprobativ, noua stare de spirit: „pretutindeni spiritul de libertate se propagă ca o scânteie electrică la toate popoarele mature de a o primi". Excesele populare sunt condamnate: iată „la ce duce ideea rău înțeleasă de libertate"[73]. Faptul că poate fi totuși și... bine înțeleasă nu scapă nici el observației. Proiectele publicistice ale lui Paul Iorgovici sunt combătute cu astfel de argumente ambigue: „Prea periculoasele idei de libertate ale Franțujilor se propagă cu mare iuțeală"[74]. Numărul de pamflete germane, pe această temă, este mai mare decât s-ar bănui[75].

Revoluția Franceză creează, prin războaiele ce au urmat perioadei imperiale și la care au participat și regimente românești, în cadrul armatelor chezaro-crăiești, și adevărați eroi simbolici. Cel mai cunoscut este, fără îndoială, Napoleon, care devine personaj folcloric de mare prestigiu. El este văzut ca un liberator virtual, o speranță națională pentru români. Alegoria Revoluției Franceze, având-l în centrul său pe Napoleon, poate fi întâlnită și în *Țiganiada* (B, cântul IX). Gh. Șincai, la fel, îl omagiază. Piuariu-Molnar nu mai puțin. I se adresează o invitație la o intervenție directă, în stil popular naiv, în favoarea românilor: „Bunaparte nu-i departe/ Vin degrabă, fă dreptate"[76]. Sfârșitul, în exil, pe insula Sf. Elena, produce, în circulația folclorică românească reacții sentimentale, de compătimire, jale, regrete profunde[77]. Încă o dezamăgire națională greu resimțită.

În ciuda tuturor reverselor și accidentelor istorice, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, în Transilvania devine tot mai vizibilă influența politicii „publicistice" a Imperiului Habsburgic. Traducerea, în diferite limbi, printre care și româna, a numeroase ordonanțe, decrete și circulare constituie un eveniment cu urmări considerabile. Se răspândește și se consolidează ideea că o presă cel puțin potențial liberă, în limba română, este și necesară, și posibilă. Fenomen de influență și de emulație cu mari urmări în perspectivă. Ideea de libertate primește un impuls determinant. Ea își urmează dinamica proprie, intrinsecă. Rezultată din influența „Luminilor", pe de o parte, a politicii publicității oficiale, administrative a autorităților, pe de altă parte. Fenomenul cenzurii – asupra căruia vom reveni pe larg – scoate și mai bine în evidență această stare nu numai de spirit, dar și de activism cultural, civic și, în esență, național. Publicațiile românești, în principiu libere, devin nu numai o necesitate teoretică, dar și practică. Ea se lovește de mari obstacole. Dar impulsul direct și în timp se dovedește ireversibil. Un observator semistrăin, bănățeanul sârb Dositei Obradovici, notează cu luciditate: „Până când Poporul român nu va avea cărți în limba (națională) până atunci e silit a zăcea în *întunericul Minții* și în *Varvarie* și tot mai spre rău a *ajunge*"[78].

Dominate de această mentalitate, stimulate în mod indiscutabil și de mediul masonic liberal, multietnic al epocii, apar și primele eforturi de a întemeia o presă efectiv românească. Inițiativa pleacă din cercurile Societății filozofești din Ardeal

și urmărește două obiective: în 1789, *Foaie românească pentru econom* (în versiunea germană: *Walachische Zeitung für der Landman*), iar în 1795, *Vestiri filozofești și moralicești*. Programul, integral iluminist, este bogat: popularizarea științelor, bun comun al întregii omeniri, ridicarea economică a poporului român. Spiritul este laic: „Părțile Filozofești osebite de Theologia moralicească"[79]. O contribuție importantă la realizarea acestui proiect, care se lovește – cum era și de așteptat – de obstacole politice, administrative și... poștale, aduce Piuariu-Molnar. În același spirit, Paul Iorgovici intenționa publicarea unui *Calendar de la nașterea lui Hristos 1794*, tradus din sârbește, dar și cu versiuni după povestiri moralizatoare franceze[80]. Marele impuls dat presei și chiar pamfletelor politico-sociale de politica publicistică imperială trebuie subliniat (decrete administrative, reglementări, circulare, foi volante). Stimulate în special de Iosif al II-lea, ele își demonstrau din plin roadele benefice. Superioritatea publicisticii din Transilvania față de celelalte state românești (Moldova și Muntenia) este evidentă.

Cu adevărat semnificativ pentru definirea momentului istoric al unor astfel de inițiative este mai ales spiritul lor „liberal". În sensul comunicărilor de informații libere, necenzurate, sub presiunea tot mai vizibilă a evenimentelor Revoluției Franceze. Ele sunt difuzate în Transilvania în primul rând prin intermediul presei săsești, bine și repede informată (prima știre din *Siebenbürger Bote* despre Revoluția Franceză datează din 11 august 1789). În felul acesta, „principiile de bază ale libertății, dreptății și egalității"[81]

devin tot mai răspândite și accesibile. Libertatea de gândire, libertatea presei, toleranța religioasă, drepturile omului (*Der Kriegsbote*, 73, 18 septembrie 1789, p. 591) devin tot mai mult noțiuni directoare ale conștiinței ideologice și, implicit, politice ardelene a epocii. Evenimentul este de primă importanță. Istorici sași (I.C. Eder, 1791) recunosc românilor (condescendent sau nu) dreptul „să gândească singuri cum le place"[82]. Iar în *Țiganiada* (B, IX, 34, notă) se face chiar elogiul literaturii, respectiv al poeziei „libere". Despre unele cântări de nuntă se spune că „le-am aflat ușoare adecă cu multă slobozenie". Prejudecățile și convențiile restrictive încep să fie sfidate și în acest domeniu. O reacție anticanonică.

Foarte semnificativă este lărgirea sferei cunoașterii, mai ales didactice. Libertatea pătrunde astfel dincolo de vechi canoane și programe. Un text, din 1794, de P. Iorgovici consemnează faptul că „neamului românesc stau acum toate învățăturile slobode, adecă școală latinească, ungurească, nemțească și alte meșteșuguri stau deschise"[83]. Evident, se simte nevoia și a unui alt tip de „dascăl", mai modern și mai receptiv la noutate. O *Carte trebuincioasă pentru dascălii școalelor de jos rumânești neunite* (1785) exprimă nevoia noii exigențe: dascălul „să-l găsească de deștept și slobod de alte gânduri și cu mare luare aminte de cele ce o să apuce"[84].

Mai mult decât atât. Semantica unor noțiuni centrale se lărgește. Ea se eliberează de vechi accepții restrictive, oficiale. Un caz tipic este noțiunea de *patrie*, care se „naționalizează", părăsind vechiul înțeles civil-politic: „Limba și nația cu

acelaşi pas păşesc", după P. Iorgovici. Teza este esenţială în *Observaţii de limbă românească* (secţia III: „Reflecţii despre starea românilor"). Patria se identifică cu *naţia* şi naţiunea: *„Patria*... adecă *ţara* şi pământul şi limba în care (cineva) s-a născut"[85]. La Samuil Micu întâlnim aceeaşi convingere: „Patria şi moşia şi slobozenia a o ţinea şi a o apăra"[86]. Ambiguitatea anterioară, perceptibilă încă la „oficialul" bine intenţionat Piuariu-Molnar, într-o prelegere din 1791 (*Paraenensis*... „recunoştinţa voastră faţă de patrie" definită şi simbolizată încă de autoritatea centrală vieneză), este, în mod evident, depăşită. „Patria" nu poate fi gândită decât strâns asociată ideii de „libertate". Treptat, noţiunea se politizează efectiv pentru a deveni, în perioada 1848, „libertate naţională", respectiv „politică". Moment ideologic de primă importanţă.

Latinitatea poporului şi a limbii române – principiu central în întreagă această acţiune revendicativă – se loveşte, în mod constant, de un obstacol extrem de puternic: influenţa rusă exercitată prin intermediul Bisericii ortodoxe. Propagandişti înfocaţi „antiunire" (nu numai Sofronie, amintit, dar şi Visarion Sarai şi „Popa Tunsu", tatăl lui Molnar) acţionează ca adevăraţi agenţi ai panslavismului. El se exercită prin intervenţii diplomatice directe la Viena (împărăteasa Elisabeta Petrovna pe lângă Maria Tereza), prin memorii ale Mitropoliei ortodoxe sârbeşti, prin călătorii directe la Moscova, precum cele ale preotului bănăţean Mihail Popovici (1770-1771)[87]. Se vorbeşte de „dezrobie religioasă", de „sentiment naţional". Dar se uită că „uniţii" revendicau şi cultivau acelaşi

„sentiment naţional românesc". Nu fără luciditatea istorică a unei stări de fapt. Petru Maior ştia foarte bine că slava era limba întregii ortodoxii în Europa de Răsărit. Din cancelarii ea dispare abia la sfârşitul secolului al XVI-lea, iar în Biserică încetează să mai fie folosită abia la începutul secolului al XVIII-lea[88].

Deşi alfabetul latin nu este total necunoscut – *Catehismul* lui Ştefan Fogaşi, Alba-Iulia, 1648; o *Bucoavnă*, din 1744, foloseşte alternativ literele chirilice şi cele latine (se pot da şi alte exemple) –, revendicări polemice deschise se constată abia la Samuil Micu. El combate ideea că limba română ar fi „o limbă proastă". Dimpotrivă, ea ar fi folosit alfabetul latin (exagerare mai mult decât evidentă) până în secolul al XV-lea[89]. Se reia teza lui D. Cantemir şi de către Petru Maior („Disertaţie pentru literatura cea veche a Românilor", 1812). De introducerea „slovelor" chirilice nu au fost vinovaţi românii, „ci ruşii sau slovenii"[90]. Dar puterea tradiţiei şi a deprinderii este mare şi o astfel de teză pare încă de „avangardă".

Un obstacol general împotriva emancipării culturale a românilor – asupra căruia vom reveni pe larg – este şi existenţa cenzurii. Într-un regim absolutist, revendicarea libertăţii politice este practic imposibilă. Însă ideea presei libere începe să-şi facă loc, tot mai vizibil, în conştiinţe. Şi chiar în presă, în mod indirect, dar, uneori, destul de transparent, mai ales sub influenţa Revoluţiei Franceze. În 1795, se face, de pildă, constatarea obiectivă că „aleargă neîncetat întâmplările vremilor prin gazeturi"[91]. Libertatea informaţiilor este implicită. I. Budai-Deleanu elogiază presa

„oamenilor fără prejudecăţi" (noţiune combătută în mod constant, *De originibus populorum Transilvaniae*, IX, XLI, XLIV). Nu poate fi trecut cu vederea nici faptul că cenzura chezaro-crăiască nu era chiar atât de... fioroasă pe cât s-ar bănui. În orice caz, cel puţin presei de limbă germană i se impune să consemneze doar realitatea evenimentelor Revoluţiei Franceze, nu să le şi comenteze[92]. Ceea ce reprezintă, oricum, dacă nu un progres considerabil, măcar o notabilă libertate de spirit.

Exemplul „Europa"

Prin determinare geografică, dar mai ales prin întreaga deschidere spirituală precursoare a epocii, Transilvania se află – cea dintâi dintre Ţările Româneşti – în situaţia de a invoca, elogia şi cultiva modelul european. Pentru prima dată, ideea europeană pătrunde cu putere şi convingere în cultura română. „Descoperirea" Europei acum începe să se producă. N-ar trebui să pierdem din vedere nici acest progres cultural considerabil. Samuil Micu este foarte explicit în această privinţă. O spune cât se poate de limpede: românii „să caute la neamurile cele mai învăţate, pe acelea să le urmeze"[93]. Motivarea este esenţială: Europa este izvorul „luminilor", după cum afirmă şi „manifestul" *Societăţii filozofeşti* din 1795. „Într-un veac atât de luminat care-i al nostru" – reia ideea I. Budai Deleanu – nici nu poate exista o altă soluţie spirituală[94].

„Europa", la începutul secolului al XIX-lea, era o noţiune la ordinea zilei. Limba română (Petru Maior o spune) este o „limbă a Europei". În prologul la *Ţiganiada*, alături de români se numără şi „alte neamuri ale Europei". Conştiinţa apartenenţei la acest continent geografic, dar mai ales cultural este foarte vie. „Europa noastră" reprezintă nu numai un termen de comparaţie umilitor (după un izvor maghiar, „poporul valah este cel mai prost din Europa"), dar şi un ideal cultural, motivat şi printr-o realitate demografică. Solidaritatea cu calamităţile continentale este vie şi asumată pe faţă. În 1717, se ştia, în Transilvania, că „în toată Europa era secetă"[95].

Problema izvoarelor acestei influenţe a fost, este şi va fi încă mult timp studiată. Lecturile, studiile în Occident – care pentru românii ardeleni nu trecea dincolo de Viena şi Roma – călătoriile, deci experienţa directă a Occidentului, au contribuit în mod hotărâtor la această nouă stare de spirit. Călătoria lui Paul Iorgovici şi a altor bănăţeni în Franţa şi Anglia (1792-1793) este, uneori, controversată. Dar un text din Dositei Obradovici se dovedeşte, credem, pe deplin lămuritor. Anglia avea, dintre toate ţările occidentale, cea mai bună reputaţie liberală: „Până eram cu voi în London nu mai era slobod nici un cuvânt" (înţelege în Banat). El ştia şi de existenţa lui „Adison" (*sic*)[96]. Ceea ce presupune cunoaşterea celebrului *The Spectator*. Pentru epoca respectivă reprezintă o „premieră" şi o achiziţie considerabilă. Iar pentru modernizarea şi dezvoltarea culturii române evenimentul este capital.

Moldova

Începuturi

Că am avut o tradiţie incipientă de gândire liberă şi înainte de secolul al XVIII-lea (ca în Transilvania) o dovedeşte şi cazul Moldovei, cu unele deschideri surprinzătoare pentru epocă. Deosebirile sunt totuşi importante. În Transilvania, disciplina şi rigoarea sunt mult mai mari. Un început de reflexie teoretică îi asigură, mai ales, o netă superioritate. În Moldova, ca şi în Muntenia de altfel (după cum vom vedea), a existat o mai mare – să-i spunem – „relaxare". Afirmările libertăţii şi voinţei libere au fost, aproape totdeauna, spontane, discontinue, incontrolabile, neorganizate, lipsite de o adevărată sistematizare.

În plus – şi acesta este aspectul cel mai caracteristic – este vorba doar de manifestări strict individuale. Fără „rezonanţă" socială, fără adeziune colectivă, ca în Transilvania. Nici în acest caz ea nu trebuie exagerată. Dar, oricum, forţa de polarizare a ideii de libertate a fost, în provincia de peste munţi, mult mai accentuată. Dacă în Ţările Româneşti a existat (sau ar fi existat) o mai mare „libertate" (după unii observatori[1]), în schimb în Transilvania solidaritatea socială în

jurul ideii de libertate a fost mult mai mare. Ceea ce, din punct de vedere social, politic şi ideologic, este mai important. Ţările Româneşti n-au cunoscut niciodată ordinea centralizată, disciplina birocratizată şi efectele unei legalităţi, fie şi minime, însă reale. Urmările, sub unele aspecte, se pot observa până azi. „Legea" se confunda, de fapt, în Ţările Româneşti, cu voinţa domnitorului. Iar acesta numai „liber" nu era, decât în actele de domnie internă. Avea numai un statut de *Bey* turcesc, deci supus ordinelor sultanului, de „paşă cu două tuiuri". Nimic mai mult. Paşa care era comandantul cetăţii Hotin – limita frontierei de nord a imperiului turcesc – avea... trei.

„Voinţa liberă"

Conştiinţa voinţei, alegerii şi gândirii libere a existat cu secole înainte, chiar dacă atestările documentare sunt puţine, sporadice şi discontinue. Dar concludente. După un observator german, în secolul al XVI-lea, în Moldova exista o „deplină libertate"[2]. Închinarea la turci s-a făcut de a „noastră bunăvoire" (1669)[3]. Ceea ce chiar turcii recunosc: „Alţii [respectiv românii] s-au supus de bunăvoie, voi aţi fost cuceriţi cu armele"[4]. Nu este, bineînţeles, o... invitaţie la libertatea şi independenţa politică. Dar distincţia dintre cucerire şi acord pacific, încheiat liber, merită a fi reţinută.

Intervine şi o nuanţă nouă, de cea mai mare importanţă pentru evoluţia culturii române.

Cititorul începe să fie îndemnat să citească selectiv sau nu (cărţi, traduceri, manuscrise) conform principiului „cine precum îşi va fi voia aşa va face”[5]. Reacţia personală în faţa oricărui text începe, în felul acesta, să devină nu numai posibilă, dar şi permisă, legitimă. O întreagă pedagogie a lecturii începe să se configureze prin această incipientă „liberalizare”.

Laic, profan, toleranţă

O deosebire esenţială de Transilvania constă în respectul, disciplina şi supunerea faţă de normele Bisericii. Ea n-are în Ţările Româneşti nici pe departe tăria legăturilor teologice cu un centru sau altul al creştinătăţii. Legăturile cu Patriarhia de la Constantinopol erau mult mai slabe şi mai lipsite de autoritate decât cele cu Biserica romană şi cultele protestante. Învăţământul laic, al şcolii greceşti, era – cel puţin în parte – o realitate. N-au lipsit nici polemicile pe tema influenţelor protestante (Chiril Lukaris, Meletie Sirigos, Coridaleu etc.). Învăţământul laic grecesc nu este recunoscut în Iaşi, de pildă[6]. Bineînţeles, reacţiile dogmatice, riguros ortodoxe, nu au lipsit nici ele. La Antim Ivireanul, într-o fază ulterioară, surprindem chiar un moment de iritare: „De ce se amestecă între ale noastre?” (este vorba de disocierea dreptate laică/religioasă)[7]. Dar chiar *Cazania* lui Varlaam (1643) urmărea să fie „spre înţelesul oamenilor”. Scoasă, cu alte cuvinte, de sub autoritatea exclusivă a limbii sacre slavone, ulterior greceşti. Avea totuşi noţiunea „ereticilor din vremea de acum”. Dimpotrivă, după cum spune şi Simeon Ştefan în prefaţa la traducerea Noului Testament (1648), „cuvintele trebuie să fie ca banii”. Deci de circulaţie „laică”, utilă, intensivă. Evident, textele de mai sus sunt doar simple indicaţii de orientare ale cărei tendinţe se intensifică.

Nici noţiunea de „eretic” nu are în Moldova acea aură de damnare eternă, de extirpat prin orice mijloc, precum în zonele de intens prozelitism religios. Chiar dacă „husiţii” inspiră oroare (text din 1416, Moldova)[8], catolicii sunt în continuare nemulţumiţi, în secolul al XVII-lea, de toleranţa acordată „ereticilor”. Doar codurile Caragea şi Callimachi, pentru a lăsa deoparte *Pravila* lui Matei Basarab, au o mentalitate propriu-zis tolerantă[9]. Totuşi, de o represiune brutală, sângeroasă, de tip „inchiziţie” nu se poate vorbi. Şi autoritatea de stat, foarte relativă, şi cea bisericească şi, mai ales, psihologia generală, permisivă şi tolerantă, a poporului român făceau imposibil orice regim autoritar şi eficient represiv.

Deschidere spre Apus

Merită semnalate, în sfârşit, şi unele mici, intermitente, dar fecunde deschideri „occidentale”, în ciuda izolării impuse de intoleranţa Imperiului Otoman. Ele sunt totuşi mult mai puţin puternice decât în Transilvania. Influenţa poloneză – catolică, apuseană prin însăşi esenţa sa – a fost activă

în Moldova în tot secolul al XVII-lea, Numele, cel puţin, ale unor clasici antici au fost cunoscute. Ca şi unele traduceri (din greceşte sau sârbeşte: *Alexandria* ori *Istoria Troadei*). Sub Vasile Lupu, unii profesori greci de filozofie au ţinut lecţii la şcoala de la Trei Ierarhi. Iar aceştia erau informaţi despre noile curente de gândire din Occident, precum Chiril Lukaris şi alţii. Cu totul inedită, adevărată „premieră absolută", este mai ales preocuparea lui Despot-Vodă – un aventurier cu experienţă occidentală – de a se face cunoscut în publicistica apuseană sub numele de „Jacques Heraclide, dit le Despote". Avea chiar şi visuri de independenţă, de libertate „naţională" (am spune în termeni moderni „demagogice"): „Dorinţa mea nu e alta decât să eliberez această ţară a mea (*sic*) de tirani"[10]. Acest gen de publicitate va fi reluat şi, uneori, intensificat abia de fanarioţi. Începe în felul acesta să se descopere o realitate politică nouă. Presa occidentală conferă legitimitate, prestigiu şi autoritate.

Secolul al XVII-lea. Libertatea voinţei

Deşi o cercetare atentă şi în adâncime a acestei teme lipseşte încă, se poate afirma – sprijiniţi pe suficiente indicii – că noţiunea de libertate, respectiv a voinţei, a colectivităţii etc., este într-adevăr prezentă în Moldova, în secolul al XVII-lea (şi chiar mai înainte). Este o reacţiune spontană, normală, firească, lipsită de orice teoretizare. De altfel, la acest stadiu, şi imposibilă, şi inutilă. Este o simplă continuare a unui reflex şi spirit tradiţional, bine înrădăcinate. Un Petru Movilă, în 1691, îşi îndeamnă compatrioţii: „Pentru libertatea patriei şi a supuşilor săi să lupţi bărbăteşte"[11]. Într-o versiune din 1700, din *Floarea Darurilor* (*Fiori di virtù*), se exprimă, la fel, aceeaşi idee de „libertate" („ca să fie slobod")[12].

Noţiunea de „sobozenie" era, de altfel, de uz curent. Inclusiv în sens de „libertate religioasă", de „lege slobodă" (precum în „toată Fiandra şi Englitera"). Miron Costin, care face această menţiune – chiar dacă în sens reprobativ –, poate fi considerat ca primul (să-i spunem) „analist" român al ideii de libertate condiţionată şi limitată de starea de necesitate. Respectiv de obstacole şi „constrângeri", în sensul lui Spinoza (*Etica*, partea I, VII); „Iară nu sunt vremile supt cârma omului, ci bietul om supt vremi"[13]. Fapt nu lipsit de importanţă: ideea necesităţii se relativizează şi se nuanţează, după cum vom vedea, pe parcurs. Ea se apropie progresiv de accepţia modernă a noţiunii de „critică", în toate sensurile cuvântului.

Apariţia spiritului critic

Nu este, credem, o exagerare afirmaţia că apariţia spiritului critic reprezintă adevărata originalitate a culturii moldoveneşti în secolul al XVII-lea. Începuturile „spiritului critic" românesc din această

perioadă datează. O contribuție modestă, discontinuă, ocazională, fără îndoială, dar reală. Ea nu a fost pusă niciodată în adevărata sa lumină. Iar esența sa teoretică, de mari și profunde perspective, cu atât mai puțin.

Evident, nu lipsesc nici în acest caz precursorii. Ceea ce dovedește încă o dată că instinctul gândirii libere este o mare și permanentă realitate. Gândirea medievală a culturilor învecinate o exprimă de altfel cu destulă claritate. *Cronica notarului anonim. Faptele ungurilor* reacționează încă din secolul al XIII-lea împotriva „poveștilor false ale țăranilor" sau „cântării guralive a drumeților", ceea ce ar fi „foarte nedemn și rușinos". Prin urmare, este mult mai bine să se afle „adevărul în mod deosebit din descrierea sigură a scrierilor și din interpretarea clară a faptelor istorice". Un izvor românesc posterior, despre „legenda descălecării pravoslavnicilor creștini", are limpede concepția dovezilor convingătoare documentare (element esențial al spiritului critic): „precum adevărat se vede că iaste scris în toate hrisoavele țării"[14]. Ideea de „adevăr" verificabil obiectiv constituie un element esențial al procesului „critic", preocuparea noastră de bază.

Primii cronicari moldoveni au prin reflex – am spune de „bun-simț" și luciditate – aceeași reacție. Ea nu este motivată și cu atât mai puțin teoretizată. În compilația cunoscută sub numele de cronica lui Gr. Ureche, se strecoară, în mai multe rânduri, ideea îndoielii, a scepticismului prudent în afirmarea și preluarea unor afirmații istorice. Ele nu au, în esență, nici o importanță, dar atitudinea față de acceptarea sau respingerea lor

are. Simeon Dascălu pare a fi un spirit, dacă nu sceptic, în orice caz elementar prudent. O afirmație (oarecare) „poate fi adevărată". Dar nu este și sigură. Axinte Uricarul pare să aibă mai multă încredere în izvoarele poloneze: „letopisețul leșesc... poate fi mai adevărat". Însă, atenție, în astfel de cazuri litigioase este necesar „aicea să socotim" (adică să supunem informațiile folosite unor analize raționale, ceea ce – pentru epoca noastră – este semnificativ). Când vine vorba despre Despot-Vodă, „cronicarii aleg carele au scris". „Aicea nu se potrivesc la poveste cronicarii leșești." Intervine deci și principiul selecției critice a izvoarelor, ceea ce constituie, la fel, pentru epoca respectivă, o atitudine inovatoare notabilă. În orice caz, o documentare prudentă și insistentă este recomandabilă în astfel de împrejurări: „cui va trebui să știe mai cu adevărat, acolo să citească și va afla" (este vorba de cronicarul leșesc)[15].

Același spirit este infuz în întreaga compilație cronicărească și, în mod sigur, în paragrafele ce pot fi atribuite cu certitudine lui Grigore Ureche. În principiu, el se declară un spirit scrupulos și (nuanță nouă) etic. Își ia precauția „să nu mă aflu la cuvinte deșarte, ci de dreptate". Mai mult decât atât: el se declară în profund dezacord cu cei ce „au scris, mai mult din basme și din povești ce au auzit unul de la altul". Un sănătos scepticism (generator a ceea ce azi am numi „autocenzură") îl animă: dacă omul, de multe ori, nu poate să spună „așa pre cale tot pre rând, cele ce vede cu ochii săi și multe sminteşte... dară lucruri vechi și de demult de s-au răsuflat atâta vreme de ani?". Intervine, în plus, încă un principiu al

spiritului critic incipient: al comparației izvoarelor, în speță „letopisețul cel moldovenesc" și cel „leșesc". Doar cel moldovenesc „arată cu adevărat", în timp ce cronicarii poloni, uneori, se contrazic între ei. Simeon Dascălu scoate în evidență și o astfel de situație.

În această perioadă începe să apară – în cronicile românești și judecățile morale – distanța critică față de abuzurile și chiar erorile domnilor. Un paragraf din același Simeon Dascălu exprimă și această psihologie: *Nacazanie, adică învățătură și certare celor mari și puternici*. Monument mai important decât pare la prima vedere. Începe disocierea – esențială – între „istoriografia" oficială, de curte, și cea liberă, independentă, particulară. Spiritul critic nu poate să apară și să se dezvolte efectiv decât în această ambianță, fie și potențial „liberă", relaxată. „Adevărul" prinților și cel al oamenilor de rând pot să nu coincidă. Ceea ce nu este însă nici „păcat", culpă sau lipsă de respect. Ideea este exprimată și cu alt prilej în secolul al XVII-lea (text din 1659)[16].

Încă un aspect nou se cere semnalat și subliniat. În Moldova apare și un început de „etică" a libertății de judecată și a spiritului critic. Acesta alege nu numai între adevăr și eroare, ci, de fapt, între „bine" și „rău", noțiuni care încep să coincidă. Un exemplu caracteristic este oferit de Miron Costin, cronicarul moldovean cu cea mai puternică personalitate a secolului al XVII-lea. „Predoslovia" la *De neamul moldovenilor* poate fi considerată un adevărat „manifest" al responsabilității morale a judecății istorice, „că scrisoarea ieste un lucru vecinic. Când ocărăsc într-o

zi pre cineva, ieste greu a răbda; dară în veci? Eu voi da seama de ale mele, câte scriu"[17].

Dar nu numai atât. Spiritul critic își asociază, prin Miron Costin, încă două virtuți importante: dreptatea și adevărul. Ne menținem în aceeași sferă etică a exigențelor riguroase, puțin (și chiar deloc de cele mai multe ori) invocate de relatările istorice anterioare. Conștiința responsabilității scrisului începe să devină o realitate: „iară dreptatea socotind nu pociu scrie în alt chip". Este o condiție esențială a obiectivității istorice. Ea nu are nevoie nici de înflorituri stilistice, deoarece adevărul, care o exprimă, „nu totdeauna are nevoie de vorbire aleasă, el se mulțumește cu cea mai simplă povestire". Se exprimă în mod direct, „nu caută cuvinte, ci spune ce știe"[18]. Intervine o reacțiune spontană, directă a conștiinței sau doar a bunului--simț. Stilul este patriarhal. Principiul de bază rămâne solid, valabil și actual.

Un început de analiză rațională (chiar dacă nu încă în sensul secolului al XVIII-lea) consolidează aceeași reacție critică. Mai întâi, când Miron Costin afirmă că „biruit-au gândul" (deci reflexiv, legitimare rațională), el se revendică de la motivații profunde: „iaste inimii durere" (revolta simțului moral, în primul rând). Dar și reflexia personală interiorizată, introspectivă are rolul său: „a scrie multă vreme la cumpănă a stat cugetul nostru". Este enunțat principiul îndoielii profunde, alungată (sau consolidată) prin confruntarea necesară și fecundă cu alte opinii. De unde marea importanță a „sfetnicilor" care, „vorovind o treabă, să frământe cu voroava lucrul și unul una, altul alte răspunzând să lămurește

lucrul care este mai spre îndemână". Întărirea „părerii cu voroava şi alte păreri" este deci esenţială. În sfârşit, este necesară experienţa personală, în primul rând *de visu*: „Iară vederea singură den toate aşează într-adevăr gândul nostru, şi ce se vede cu ochii nu încape să fie îndoială în cunoştinţă". Miron Costin face apel, în repetate rânduri, la constatările sale personale de mare dregător al statului. Reacţie de cronicar empiric prin definiţie[19].

Mistificarea, ficţiunea culpabilă, influenţată în spirit partizan devine păcatul de moarte al obiectivităţii critice în termenii definiţi mai sus. Este ceea ce Miron Costin exprimă printr-o sentinţă morală gravă: „nemică nu strică credinţa aşe celora ce scriu letopiseţele ca făţăria, când veghe voia unuia şi coboară cu hula altuia... iară dreptatea socotind nu pociu scrie în alt chip"[20]. A scrie „fără făţărie" devine la Miron Costin o adevărată obsesie. A falsifica adevărul, a mistifica, a inventa, a pune ficţiunea înaintea realităţii faptelor este păcatul de moarte al spiritului critic. De unde respingerea hotărâtă, dispreţuitoare, foarte insistentă a „basmelor" şi „scorniturilor", „buiguite scripturi şi deşarte".

Exemplul tipic este oferit de *Alexandria*, executată în repetate rânduri şi fără milă. Suntem încă departe, foarte departe, de mentalitatea estetizantă a secolului XX, care se complace în elogiul ficţiunilor frumoase. Un „pozitivism" oricât de arid („toate acestea sunt basme, sunt poveşti") este preferabil unei invenţii mincinoase, profund mistificatoare, adesea calomnioase şi violent tendenţioase. Miron Costin vânează astfel de „poveşti"

şi „basme" şi la cronicarii anteriori, mult mai puţin exigenţi, ca Simeon Dascălu şi Misail Călugăru. Expresiile sale se dovedesc tipice: „nu este de crezut" sau „concluzie greşită"[21]. Suntem la faza când, pe plan european, un Bossuet scria fără nici o inhibiţie pe un exemplar din Malebranche (*Recherche de la vérité*) trei cuvinte: *nova, pulchra, falsa*. N-am ajuns încă (decepţie!) la moda metaforelor critice, călinesciene, gen: Creangă – „un bivol de geniu", Conachi – un „Petrarca ras în cap" etc. *Nova* ca *nova*. Dar *falsa* cu certitudine. Cât priveşte *pulchra*, este inutilă orice controversă pe această temă. Se ştia încă din Evul Mediu că *de gustibus non disputandum*.

Secolul al XVIII-lea

În linii mari, revin aceleaşi idei care-şi fac apariţia încă din perioada începuturilor şi a secolului al XVII-lea. Şi totuşi, în secolul al XVIII-lea moldovenesc, peisajul ideologic începe să se schimbe. Nivelul este mai scăzut în Transilvania în primul rând din cauza absenţei lucrărilor teoretice. Cu excepţia lui D. Cantemir, ele sunt inexistente. În plus, nu numai că unele idei – cum ar fi libertatea religioasă şi cea naţional-socială – nu au nici pe departe acelaşi ecou social, dar, în genere, ideile tind să se personalizeze şi, într-un anume sens, chiar să se „occidentalizeze". Este, fără îndoială, urmarea influenţei culturii greceşti, tot mai puternică în perioada fanarioţilor. Unii domnitori fanarioţi, după cum vom vedea, deosebit de culţi şi cu

un vădit spirit al relaţiilor culturale internaţionale, introduc un conţinut şi chiar un „stil" nou în iniţiativele lor culturale. În timp ce, în Transilvania, cultura este tot mai centralizată şi birocratizată, în Moldova ea depinde foarte mult de iniţiative individuale. Împrejurare demnă de atenţie.

Formele libertăţii

Instructivă, în primul rând, pentru ilustrarea acestui proces este evoluţia ideii de libertate, esenţială, nativă, devenită tradiţională. Ea trece de la formele cele mai simple şi elementare la procese intelectuale de o anume complexitate. „Libertatea voinţei" este invocată în mod frecvent în împrejurări variate de viaţă, începând cu o banală donaţie: „de nimeni siliţi şi asupriţi, ci de a noastră bună voie am orânduit" (1731)[22]. Un început de intelectualizare este oferit de unele aşezăminte didactice, precum cel din 1716, al lui Hrisant arhidiacon: „Şcoala ca să înveţe cine ar vrea fără de plată". Nuanţa „democratică" nu poate să ne scape. Unii elevi „nu au de gând să se facă dascăli" (*spudaios*)[23]. Li se recunoaşte deci implicit o deplină libertate de spirit. În acelaşi sens este concepută şi o reformă a lui C. Mavrocordat:

> Aşişdere au mai făcut şcoali de învăţătură şi latineşti şi arăpeşti şi au dat ştire tuturor naşilor în toată ţara ca să-şi aducă copiii la învăţătură la şcoală, ca să înveţe orice limbă le-ar fi voia, pentru ca să se afle oameni învăţaţi şi în pământul nostru al Moldovei[24].

Se înregistrează şi nuanţa confesivă, care ascunde o amară decepţie. Corespondenţa lui D. Cantemir cu Petru cel Mare (o scrisoare din septembrie 1721) este o bună dovadă în acest sens: „Am venit în Serviciul Majestăţii Voastre cu inima deschisă şi de bună voie, chemat fiind de manifeste Majestăţii Voastre pentru folosul general al creştinătăţii"[25]. Nu lipseşte, în sfârşit, nici spiritul de independenţă şi chiar de nesupunere, care sfidează voinţa domnului. Miron Costin ar fi replicat într-o împrejurare oarecare: „ori să fie voia Măriei Tale, ori să nu fie, noi nu vom lăsa casele să le ieie tătarii"[26]. Este un reflex ce se întâlneşte ulterior şi la alţi cronicari, unii naivi, dar cu aceeaşi conştiinţă spontană a libertăţii de exprimare. *Pieirea vornicului Manolachi Bogdan şi a spătarului Ioan Cuza* (1778) este prezentată (şi, într-un fel, scuzată) astfel: „De această întâmplare/ Arătare voi să fac/ Măcar nu fie pe plac!"[27]. Libertatea de exprimare începe să-şi asume riscuri pe faţă.

Când revendicarea libertăţii de expresie se face în numele gustului personal, al libertăţii de compunere şi redactare sau al lecturii libere – pentru a nu mai vorbi de conştiinţă etică fără pată, care-şi permite orice îndrăzneală –, percepem repede subiectivitatea opiniei sau a iniţiativei personale. Atitudini mai mult decât legitime. Într-o formă savuros-naivă apare – să-i spunem – chiar şi psihologia greu analizabilă a „imperativului categoric". El se exprimă doar şi nu-şi motivează deciziile. De altfel, nici nu poate. Într-una dintre *Pildele filozoficeşti* (1713) se face chiar o astfel de afirmaţie: cei fără vină „vorbesc

cu îndrăzneală și slobod"[28]. Un exemplu, am spune „clasic", al revendicării acestei subiectivități legitime este mai ales al lui I. Neculce despre ale sale *O samă de cuvinte*: „Deci cine va citi și le va crede, bine va fi, iară cine nu le va crede, iară va fi bine; cine precum îi va fi voia, așa va face".

Libertate de spirit absolut remarcabilă. Dincolo de orice dogmatism și canonizare. O reîntâlnim în diferite împrejurări asociată ideii de lectură și de compunere, de-a lungul întregului veac. Noțiunea lecturii libere „de zăbavă", posibilă „numai la vremi slobode", este revendicată în 1786[29]. Un cronicar de la începutul secolului ca Nicolae Costin își asumase de altfel riscurile adevărului (preluat prin traducerea sa din limba latină a operei lui Antonio de Guevara *Reloj de príncipes*) atunci când dă expresie aceluiași principiu, în *Ceasornicul domnilor*[30]. *Cronica Ghiculeștilor. Istoria Moldovei între anii 1695-1754* nu respectă constrângerea cronologiei stricte. Își revendică chiar dreptul narațiunii libere și „de curiozitate"[31]. Principiul libertății începe deci să determine o narațiune istorică mai flexibilă. Ceea ce va ține de epicul literar propriu-zis, atunci când pătrunde progresiv în sfera ficțiunii.

Dezvoltarea spiritului critic

Prin dezvoltarea spiritului critic, a cărui apariție se constată încă în secolul anterior (și chiar mai înainte), conștiința libertății parcurge în Moldova o nouă și importantă etapă. Și față de formele sale ardelene se observă deosebiri semnificative. Gândirea liberă tinde să se interiorizeze și să se personalizeze. Atunci când spiritul critic face o alegere sau respinge o idee, o informație, o judecată, el devine tot mai mult o problemă de conștiință personală. Procesul intelectual se dovedește tot mai complicat și el evoluează, privit de sus, în trei direcții: specializare, legitimare teoretică și radicalizare progresivă. Parcurgem o fază decisivă a maturizării conștiinței libertății moldovenești și, implicit, a întregii culturi române. Cronologia stabilită de G. Ibrăileanu în *Spiritul critic în cultura românească* (1909) apare mult depășită și anacronică.

Stabilirea adevărului istoric devine preocuparea de bază. Studiul izvoarelor istorice se transformă într-o îndoială metodică și, la nivelul epocii, sistematică. Nimic nu dovedește mai bine acest salt calitativ decât atitudinea față de evenimentele istorice a doi contemporani. Ceea ce la I. Neculce, în *O samă de cuvinte*, era doar o îndoială de bun-simț privitoare la evenimente nu îndeajuns de bine atestate, la D. Cantemir apare preocuparea confruntării și a interpretării istorice orientate de reguli, poate mult spus „canoane"[32]. Ea este evidentă și deschis afirmată atât în *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, cât și în opera scrisă în limba latină, *Istoria creșterii și descreșterii curții otomane* (1714-1716). Se resping „izvoarele tulburi" și se caută „mărturia scriitorilor indigeni". Moment important al trecerii de la cronica tradițională (în bună parte memorialistică: „povestirea", „istorisirea" în termenii *Cronicii Ghiculeștilor*) la studiul istoric metodic.

El este preocupat să distingă adevărul de eroare, în căutarea unei certitudini cât mai bine documentate.

Obiectivul esențial al spiritului critic: descoperirea, afirmarea și apărarea adevărului nu constituie totuși, propriu-zis, un aspect specific profund inovator al secolului al XVIII-lea. El era destul de bine cunoscut încă din secolul anterior, cu precursori notabili. Dar intervine o anumită evoluție. Oricât de personalizat a fost spiritul critic, la Miron Costin de pildă, el avea încă o nuanță etică vizibilă, de responsabilitate personală a afirmației și judecății istorice. Predomina, de fapt, spiritul critic nativ, liber, spontan, neteoretizat, reacție elementară de respingere a conștiinței. Documentul suprem era, de fapt, mărturia informatorilor onești: „boierii bătrâni", „oamenii vechi și bătrâni", care păstrau memoria nealterată a faptelor, deși „în letopiseți nu sunt scrise". Lectura critică nu era nici ea complet necunoscută. Dovadă adnotările lui Dosoftei pe cronografe grecești[33]. Unele traduceri posterioare subliniau, la fel, disocierea esențială a spiritului critic adevăr/minciună (B. Gracián, *Critil și Andronius*, 1794, cap. 6)[34].

Tipică pentru mentalitatea „adevărului" cronicăresc în secolul al XVIII-lea este „Predoslovia" lui I. Neculce la *Letopisețul Țării Moldovei*, unde „precum s-au tâmplat, cu adevăr s-au scris". Foarte prețuită este și memoria personală a istoriei trăite, „că au fost scrisă în inima sa". D. Cantemir face un pas important. El invocă nu „numai iubirea de adevăr", dar și libertatea de critică: „Iubirea de adevăr se opune și mă împiedică a lăuda lucruri pe care dreapta judecată îndeamnă să le critic"[35].

Scrupulele etice nu sunt totuși suficiente. Este nevoie de „dreaptă judecată", definiția spiritului critic în concepția secolului al XVIII-lea. D. Cantemir nu are numai noțiunea „voii slobode", a „voii slobode obicinuite", inclusiv a „voii cea slobodă a scriitorilor și bogata voroavă a retorilor", dar și a posibilității și chiar a necesității de a o corecta atunci când face o eroare. Ideea apare încă în *Divanul* (1698, III, 1): „Socoteala dreaptă și întreagă pre greșitoarea poftă să o stăpânească". Prin spirit critic liber se ajunge la adevăr, care devine pentru istoric o obligație supremă și, în același timp, o obsesie. D. Cantemir se confruntă cu această problemă esențială mai ales când scrie despre istoria românilor, în *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, ultima sa operă. Aceasta sintetizează, într-un fel, întreaga experiență a vieții sale științifice. El disociază în mod radical între „basme" și „istoria adevărată". Iar descrierea stării de spirit a istoricului ideal echivalează cu o adevărată profesiune de credință: „Sufletul odihnă nu poate afla până nu găsește adevărul, carele îl cearcă oricât de departe și oricât de cu trudă i-ar fi a-l nimeri". Sunt rare, chiar foarte rare în epocă astfel de confesiuni patetice.

În sprijinul spiritului critic sunt invocate, în sfârșit, în secolul al XVIII-lea, două argumente noi, prin care primește o puternică legitimare. Se face apel, în primul rând, la ideea de rațiune, chiar dacă nu în sens cartezian. D. Cantemir vorbește doar de „socotiala minții mele" (*Divanul*, I, 24), a omului rațional, „scotocitoriu", care poate face totuși și erori. Până acolo încât, în *Metafizica*

(*Sacro-Sancte Scientiae Indepingibilis Imago*), el ține să ne pună în gardă împotriva „întunericului rațiunii"[36]. Căci, în filozofia epocii, pe care o cultiva D. Cantemir (Van Helmont, Wissovatius), nu rațiunea este facultatea supremă, ci intelectul, în sens de facultate superioară a cugetării discursive. Rațiunea are doar puterea de a demonstra o experiență despre ce se știa deja[37]. În cultura greacă, dominantă în perioada fanarioților, rațiunea, argument invocat tot mai frecvent, are un sens primordial ontologic-metafizic, de cunoaștere supremă. Tratatul *Despre rațiunea dominantă* (București, 1688), atribuit pe atunci lui Josephus Flavius, în traducerea (foarte laborioasă) a lui N. Milescu, *Pentru singurul țiitoriul gând*, o definește ca „minte cu cugetare dreaptă" și, în același timp, ea „poate porunci tumultului să tacă". Și mai precis se exprimă cronicarul grec Petru Depasta: „Omenirea este condusă foarte nemerit de cârma îndreptătoare a rațiunii ce rezidă în ea, precum opinează graiul filozofic". Este facultatea umană naturală supremă, „ordonatoare", „rațiunea cea sănătoasă, care are dreptul să prescrie ea legi". Ea comandă deci și „liberului arbitru"[38]. Se asigură, în același timp, echilibrul interior, opus „sburdărilor neraționale și anormalelor pasiuni".

În același spirit se recomandă și preocuparea de a descoperi adevărul prin analiză rațională. Bunul-simț, intuiția personală și inspirația divină nu mai sunt suficiente. Despre un început de analiză rațională se poate vorbi, cum am văzut, încă din secolul anterior. Într-un schimb de idei cu C. Mavrocordat, unul dintre numeroșii „învățați greci" care s-au perindat și în Moldova în

această perioadă, M.A. Katsaitis, este cât se poate de explicit. Când ne aflăm în fața unor numeroase opinii, multe dubioase, metoda cea mai indicată este de a le prezenta pe toate, „apoi de a alege pe cea mai probabilă, adică pe acele ale cuvintelor unui contemporan mai credibil, acesta fiind stilul și metoda tuturor istoricilor"[39]. Astfel de idei despre libertate și spirit critic, bine disciplinat, circulă în ambele Țări Românești, așadar și în Muntenia, după cum vom vedea.

Progresele laicizării

Biserica şi Domnia

Câteva aspecte noi şi evenimente istorice deosebite demonstrează un progres notabil al ideii laice faţă de epoca anterioară. Ideea se „personalizează", devine progresiv mai critică şi mai polemică. În plus, mai ales, autoritatea de stat, prin definiţie laică, îşi impune tot mai mult autoritatea faţă de dogmele şi instituţiile Bisericii. De o slăbire generală a sentimentului religios nu se poate totuşi vorbi. Credinţa populară – superstiţioasă sau nu – rămâne aceeaşi. Dar la nivelul cultural, oricât de subţire ar fi această pătură, se produc câteva reacţii noi care, prin elementele sale vădit laice, deschid o breşă în mentalitatea religioasă tradiţională.

Oricât de izolat şi fără audienţă ar fi exemplul lui D. Cantemir, el este elocvent mai ales pentru noile mutaţii spirituale. Încă din operele de tinereţe se constată un început de eliberare de mistică şi de dogmele exclusiv creştine. Cercetătorii au descoperit prezenţa teoriei dublului adevăr şi a coexistenţei ştiinţei sacre şi profane, a concilierii posibile dintre teologie şi logică, o mică deschidere raţionalistă spre libera cercetare. Teologia rămâne dominantă. Se admite însă că Dumnezeu

ştie ce se poate ascunde în „libera voinţă"[1]. Într-o perioadă de predominare a cărţii religioase, *Divanul* face „figură", deşi chiar este o carte laică. Literele elene sunt prezentate în dezacord cu creştinismul dogmatizat. Mai mult decât atât: se admite şi existenţa unor valori culturale necreştine: Seneca, „măcar că păgân era", al-Saadi, „persian... măcar că păgân era"[2], merită a fi amintiţi. Lărgirea orizontului este evidentă.

Şi mai semnificativă este intensificarea spiritului critic în sfera credinţelor şi ideilor religioase. Despre invadarea sa în probleme istorice controversate am amintit. Îi mai putem menţiona şi pe Miron Costin, care polemizează cu „ocările şi basnele lui Misail Călugăru şi ale lui Simeon Dascălu"[3], şi chiar pe D. Cantemir însuşi. El foloseşte un limbaj plastic despre aceiaşi interpolatori ai lui Gr. Ureche: „puturoasă basnă". Despre o „minciună cu coarne" vorbeşte şi în *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*. La fel, despre o „minune sârbească (ce) se povesteşte", în legătură cu care rămâne sceptic. Dintr-o „Scară a numelor şi cuvintelor străine tâlcuitoare" din *Divanul* aflăm că „Salamandra", de pildă, este „un fel de jiganie pentru care băsnuesc poeticii că locuieşte în foc"[4]. Ceea ce, bineînţeles, D. Cantemir nu crede.

Scepticismul este însă mai general şi el revine în diferite texte şi contexte de-a lungul întregului secol al XVIII-lea. Basmele băbeşti sunt combătute de D. Cantemir în diferite texte. Dar nu numai de el. Reacţia critică parcurge, s-ar spune, o scară gradată: de la bunul-simţ sceptic despre „icoane făcătoare de minuni"[5], la raţionalismul radical: „mituri ridicole plăsmuiri ale omului",

din unele cursuri academice grecești[6], până la anatema religioasă, precum într-un *Sinopsis* (1757): „credința în visuri, farmece și vrăji este lucru diavolesc"[7]. Un aspect care se înscrie în aceeași ordine de idei este și pătrunderea tot mai evidentă a elementelor laice în cursurile de inspirație religioasă[8].

Apare, în sfârșit, și termenul specific vocabularului „Luminilor": *superstiția*. El fusese anterior folosit sporadic de Eraclide Despotul în legătură cu credulitatea preoților, care cultivă „ceremonii deșarte"[9]. Dar în *Descrierea Moldovei*, mai exact în capitolul „Despre religia Moldovenilor", D. Cantemir deplânge „poporul de jos... pe care o învățătură mai aleasă nu i-o luminat încă". În *Metafizica* (cap. XVII) se face deosebirea între superstiție și adevărata religie[10]. Noțiunea apăruse, intermitent și ulterior mai ales, în texte foarte deosebite (cronici: *Cronica Ghiculeștilor*, traduceri etc.). Este un indiciu că ea intrase, într-un fel, în vocabularul curent.

Evenimentul esențial, pe drumul afirmării ideii laice, este însă altul: în secolul al XVIII-lea se observă foarte bine, în Moldova, separarea puterii lumești, domnești, de Biserică. Se trece de la recunoașterea intermitentă a unei stări de fapt la oficializarea sa, de drept, printr-o hotărâre explicită (în cazul introducerii cenzurii domnești). Fără îndoială, acțiunea practică a domniei i-a obligat pe unii domni să facă și anterior o astfel de delimitare. Vasile Lupu, într-o hotărâre din 1640, rezervă jurisdicția crimei exclusiv domniei: „cel ce va face moarte, va avea treabă Domnia, iar la alte vine și greșeli, să nu aibă nici o treabă cu dânșii numai Vlădica"[11]. Și Antim Ivireanul,

față bisericească de mare prestigiu, recunoaște o astfel de delimitare de competențe: „...Cununa cea împărătească are despărțeală de mitra cea arhierească". Dar ierarhia tradițională nu este nici negată, nici – cu atât mai mult – inversată. Ambele „puteri" sunt considerate egale ca importanță[12]. Precizarea este doar ocazională și nu se bucură încă de o învestire „oficială".

Cu totul altul este spiritul care inspiră un hrisov din 25 decembrie 1747 (reluat în 1765) al lui Gr. Ghica, domnul Moldovei. El exprimă limpede conținutul net deosebit al celor două activități didactice de bază, ambele utile țării. Sunt: „preoți iscusiți și dascăli învățați de la care curge mult folos atât bisericesc, cât și politicesc"[13]. Ultima noțiune, nouă, asimilează guvernarea civilă „politicei". Și ea se aplică și altor activități civile și administrative, care nu mai sunt supuse autorității bisericești. În 1785, de pildă, se vorbește, tot în Moldova, de o „tipografie politicească", adică laică, înființată de Mihail Strilbițchi[14]. Spre sfârșitul veacului, distincția devine tot mai frecventă: „bisericesc și politicesc", „parte politicească"[15], adică autoritate civilă, laică, administrativă. Dar partea cea mai semnificativă a hrisovului lui Gr. Ghica, din 1765, se referă la interdicția discriminării religioase în materie de studii: „Să n-aibă deosebire preotul și mai în scurt partea bisericească de cea mirenească". Învățământul tinde să se uniformizeze, cel puțin în principiu. Este un punct important al doctrinei domnilor fanarioți în domeniul culturii. Pentru C. Mavrocordat, de pildă, nu există nici o deosebire esențială, și mai ales calitativă, între „științele omenești și dumnezeiești"[16]. O anticipare totuși la Nicolae

Costin, în *Ceasornicul domnilor*, despre „cititorul cărţilor, cum dumnezeieşti, aşa lumeşti"[17]. Şi într-o traducere din Herodot, tot din secolul al XVII-lea, se face aceeaşi distincţie[18]: „are o astfel de strălucire a dreptului divin şi uman". Este un indiciu că mitropolitul Kievului, Petru Movilă, recunoaşte şi el (1628) că patriarhul de la Constantinopol stă în fruntea celorlalte Scaune Apostolice, întrucât cele două noţiuni erau, de pe acum, bine delimitate.

Bariera – anterior greu de trecut – este deci, la sfârşitul secolului al XVIII-lea, depăşită. Iar faţă de primele adieri laice din gândirea lui D. Cantemir, evocate mai sus – care rămân deocamdată un exemplu izolat –, se face un pas înainte.

Progresele modernizării

Pentru a înţelege, în mod cât mai exact, semnificaţia noilor idei care pătrund în Moldova (situaţie, de altfel, emblematică pentru întreaga cultură a Ţărilor Româneşti în epocă), ele trebuie permanent raportate la mentalitatea dominantă: arhaică, patriarhală, expresie tipică a unui spirit profund conservator şi primitiv. El este constituit din dogme şi cutume sacralizate prin vechi prejudecăţi, uzanţă şi tradiţie. Din care cauză orice intervenţie a libertăţii de gândire şi a spiritului critic, cu oricât de mică audienţă, pare o adevărată profanare, dacă nu chiar „blasfemie". În acest sens se poate într-adevăr vorbi de o „laicizare" progresivă. Întregul sistem de dogme şi „obiceiuri ale pământului",

care formează esenţa spiritului medieval, începe să fie dislocat. Chiar dacă influenţa ideilor occidentale – ce pătrund la noi, după 1750, prin profesorii greci educaţi în universităţi apusene[19] – este încă foarte redusă. Dar dogmele religioase, privind în perspectivă istorică, încep treptat să piardă nu numai monopolul „adevărului", ci şi al difuzării, printr-o expresie tot mai liberă a unor idei diferite, dacă nu ostile. Se poate, în general, afirma că progresul intelectual, cât a fost, depăşeşte în adâncime spiritul hrisoavelor şi al divanurilor domneşti şi bisericeşti. Fenomen de recepţie socială pe deplin explicabil.

Este elocventă în acest sens – pentru a da un exemplu – alternativa, apoi disputa, declarată şi mai ales tacită între ideea de intoleranţă, care stă, de fapt, la baza ideologiei „oficiale", şi cea de toleranţă. Din punct de vedere canonic-ortodox, marii adversari rămân aceiaşi: papalitatea, apoi, în general, ereziile şi cultul mozaic. „Eresia" era definită încă la D. Cantemir drept „stricarea legii, cel ce deşchide învăţătură mincinoasă"[20]. Un text din 1774 combate „stăpânirea Papei" şi explica „pentru ce ovreii sunt subt dumnezeiasca urgie"[21]. Cercetări recente scot în evidenţă că şi unii domni fanarioţi luau măsuri antisemite, de pildă, interziceri comerciale (C. Mavrocordat, 1743), sau rasiste – căsătoriile cu ţigani (Al. Mavrocordat, 1785)[22]. Ele corespundeau, fără îndoială, mentalităţii populare ostile, dominantă.

De o concepţie explicită a toleranţei – ca expresie a libertăţii religioase – nu se poate deci vorbi până în secolul al XVIII-lea. În Transilvania, principiul toleranţei era mult mai puternic. Dar există indicii că ea intrase în mod tacit în practica domniei,

cel puțin cu un secol înainte. În *Poema polonă* a lui Miron Costin, dregătoriile laice erau, în mod firesc, puse pe picior de egalitate cu înalta ierarhie bisericească. Indicii că o astfel de tradiție se consolidase pe deplin. Vasile Lupu deplânge disputele confesionale între creștini: „Este rușine să se vadă că se ceartă". Mai ales „aceia care după chemarea lor trebuie să aducă pacea"[23]. Alături de episcopii ortodocși, de Roman, Rădăuți și Huși, era recunoscut și episcopul de Bacău, catolic, sub titlul: „al bisericilor catolice din țara Moldovei"[24]. Față de eretici, marginali, excluși, discriminați (țigani, luterani, armeni, evrei), politica este oscilantă și foarte personalizată. Multe hotărâri ale domniei sunt intolerante. La fel legiuirile din secolul al XVII-lea (*Pravila mică*, 1640; *Pravila* lui Vasile Lupu, 1646; *Pravila legii*, Târgoviște, 1662). Dar în practica domniei excepțiile sunt numeroase, privilegiile frecvente, folosirea medicilor evrei și a translatorilor armeni deloc neobișnuită, încât se poate vorbi, efectiv, dacă nu de o toleranță de drept, cel puțin de una de fapt[25].

O situație istorică ambiguă, involuntar „duplicitară", care îndeamnă la o anume reflexie. Suntem la originea primelor „forme fără fond" ale culturii și civilizației române? Un *hatirșerif* al sultanului din 1771, repetat în 1787 și 1803, abroga în orice caz interdicții discriminatorii antievrești[26]. În aceeași perioadă (1767), „libertatea religioasă" era agitată printre greci de agenții ruși, antiotomani[27]. Reîntâlnim, de fapt, aceeași situație ambiguă: o idee religioasă transformată, de data aceasta, în instrument de propagandă politică. Războaiele antiturcești, începute de Petru cel Mare, sunt însoțite de o adevărată ofensivă de traduceri din

rusește[28]. Și, fără îndoială, aceleiași influențe panslave i se datorează și faptul că alfabetul latin, a cărui tradiție este invocată de D. Cantemir, nu se poate impune în fața alfabetului chirilic, oficial, sacralizat și de Biserică. Se știa, în secolul al XVIII-lea, că el a fost introdus deja în Moldova de Alexandru cel Bun[29]. În *Descriptio Moldaviae* (1716), D. Cantemir are o altă teorie: inițiatorul este mitropolitul Teoctist, de origine bulgară, pentru a-i rupe pe români de latini, slavismul fiind cauza „adâncului iremediabil al barbariei" culturale în care zăcea Moldova. Oricât de modestă și discretă ar fi, este totuși prima opoziție ideologică declarată împotriva unei influențe străine. Ea a devenit dominantă, prin prestigiul și privilegiile Bisericii ortodoxe, sub patronaj slav, care o și impune. Moscova și Patriarhia sa se considerau, se știe, a patra Romă. Prestigiul acestor centre spirituale era, pe atunci, considerabil.

Aceeași ambiguitate și în cazul frecventelor critici aduse clerului, călugărilor, nivelului lor cultural și moral. O astfel de critică se întâlnește și anterior, chiar dacă intermitent, la unii cronicari. Dar este greu de spus dacă în secolul al XVIII-lea pătrunde și la noi anticlericalismul în termenii occidentali specifici acestui secol. Că există o nemulțumire, evidentă deja la Antim Ivireanul, nu se poate nega. Dar în astfel de cazuri intervine, în primul rând, spiritul critic și libertatea de gândire personală încă neideologizată. Pentru a nu mai vorbi de exigențele teologice specifice. La unii observatori străini, precum d'Hauterive, se observă o critică tăioasă a clerului, având ca fundal exigențele ideologiei apusene. Interesant este că „ignoranța", pentru a reține doar o singură obiecție,

este pusă în legătură și cu dificultatea învățării alfabetului chirilic[30]. Ceea ce este sigur, opinia e global și radical proastă (*Du clergé*, cap. III).

Faptul că unii domnitori fanarioți, ca Gr. Ghica, se lansează, cu întreaga lor autoritate, într-o critică severă a stării clerului din Moldova (1764)[31] poate fi pus încă de pe atunci în legătură cu unele adieri ale gândirii laice iluministe, anticlericale. Nu însă – credem – și cărțile de blestem, stereotipe, de după 1752, „pentru neprimirea străinilor la tronurile Mitropoliei și Episcopiei Moldovei"[32]. Formulele- -tip, clișeele par să aibă mai curând o inspirație „naționalistă". O încercare de rezistență a clerului local, opusă invaziei clerului grecesc din suita domnilor fanarioți. În schimb, o *Învățătură cu cercare*, a logofătului Răducanu (copie din 1780-1783), nu este lipsită de unele accente „voltairiene"[33]. Satira unui călugăr nu mai are tonul moralizator, cronicăresc. Mai mult decât obiectul criticilor propriu-zise, pierderea de prestigiu a monahismului este evidentă. Un spirit critic nou începe să se afirme în această direcție și un alt stil satiric îl exprimă.

Dacă privim fără prejudecăți, observăm că primul curent de idei „liberal-occidentale" în secolul al XVIII-lea, în Moldova, este de inspirație francmasonică. El se suprapune și dă, în unele împrejurări, o formă organizată curentului antifanariot, naționalist în esență, care urmărea restaurarea domniilor pământene. Agenții săi sunt străini, profesori, preceptori, secretari domnești și chiar unii domnitori fanarioți, precum C. Mavrocordat[34]. În Țările Românești, masonii sunt semnalați încă din 1743, iar prima lojă masonică a fost înființată la Iași în 1772[35]. Primele medalii francmasonice,

care vorbesc de o „loggia militare", deschid și ipoteza unei influențe rusești. Cu atât mai mult cu cât a existat și o ocupație militară. Ne aflăm de altfel în plin război ruso-turc (1768-1774). Prezența unor francezi în Moldova, Le Doux, baron de Saint-Croix (în mod sigur), Jean-Louis Carra, (mai mult decât probabil) exercită aceeași influență, lăsând urme politice și ideologice și după încetarea războiului.

Trecând peste unele detalii (mișcări violente în 1775, 1787), atrage atenția, în primul rând, complotul lui Manolache Bogdan și Ioniță Cuza din 1778, împotriva domnitorului C. Moruzi. Complotiștii sunt decapitați, partizanii lor închiși și exilați[36]. Jean-Louis Carra are opinii foarte bune despre Manolache Bogdan, ceea ce poate da, de asemenea, o indicație[37]. Dar, din punctul nostru de vedere, urmarea cea mai importantă este de ordin propagandistic și ideologic. La cererea și cu sprijinul lui Iordache Darie Dărmănescu, participant la mișcarea lui Manolache Bogdan, Gherasim Clipa, viitorul episcop de Roman, traduce o lucrare greu de imaginat doar cu un deceniu în urmă.

Este primul text de propagandă ideologică masonică (aparent indirectă) în țările noastre: *Taina Francmasonilor* (1787), rămas în manuscris prin forța împrejurărilor ([Gabriel-Louis Calabre] Pérau, *Le secret des francs-maçons*, ed. nouă, 1744; prima ediție: *L'ordre des francs-maçons trahi et leur secret révélé*). Traducerea este de altfel închinată lui Iordache Darie Dărmănescu. Notabil este textul dedicat, vizibil precaut – lucru ușor de înțeles dacă reținem că patriarhul ortodox de la Constantinopol

condamna francmasoneria în 1778-1783 (se înregistrează şi unele expulzări de francmasoni din ambele Ţări Româneşti):

> Cu toate că materia ei iaste întru pre rău prepus al obştei şi poate a-mi pricinui multă defăimare, însă cunoscând că ea iaste prea departe de adevăr, am tălmăcit-o ca toţi ce vor ceti să cunoască greşita socoteală ce au această tagmă[38].

Nu avem indicii despre circulaţia manuscrisului. Însă şi simpla sa existenţă, cel puţin în două-trei cazuri (cum pare foarte probabil), este semnificativă. Judecând după titlul primei ediţii a abatelui Pérau (citat greşit în bibliografia istorică românească sub numele de Prau), este vorba de o lucrare polemică, antimasonică. Dar simplul fapt de a expune tezele combătute dezbaterii publice constituie – prin el însuşi – cel puţin un început de iniţiere indirectă în concepţia masonică. Spiritul său umanist, egalitarist, individualist, antidogmatic etc. este tot ce poate fi mai străin şi mai ostil mentalităţii oficiale şi curente a epocii. Este punctul maxim atins de influenţa ideologiei europene iluministe liberale, în formă sintetică, organizată. Şi nu e chiar o întâmplare că acest eveniment se produce în Moldova spre sfârşitul secolului al XVIII-lea.

Presă şi cărţi apusene

Spre deosebire de Transilvania, rapiditatea, mulţimea şi libertatea informaţiilor, îndeosebi externe, erau în Moldova mai mari. Pătrunderea ideilor noi era în felul acesta – şi ea – direct sau indirect

stimulată. Trei factori favorizau o astfel de deschidere, de lărgire a orizontului, a curentului liber de informaţii şi idei. Mai întâi, lipsa cenzurii. Nu existau restricţii oficiale, chiar dacă publicaţiile occidentale ajungeau doar la consulate şi la un număr de sudiţi. În acelaşi timp, importul de noutăţi tipărite era organizat şi încurajat de spiritul cosmopolit şi relaţionist al domnilor fanarioţi. În sfârşit, aceştia erau folosiţi de Poartă ca agenţi informatori despre „afacerile Europei", despre „toate noutăţile timpului"[39]. C. Mavrocordat este un exemplu tipic de mare cititor de ziare şi cărţi occidentale, inclusiv „ca să dobândească nume lăudat la Poartă"[40]. Nu este foarte sigur că I. Neculce (şi alţi cronicari) înţelegeau în mod exact spiritul acestor lecturi, încă neobişnuite şi, în tot cazul, nerăspândite la noi. Dar este un fapt că informaţiile istorice, dobândite prin presa occidentală, începuseră să intre în conştiinţa cronicarilor cel puţin cu o generaţie, două înainte. Axinte Uricarul, de pildă, folosea „gazeturi", „nişte avisii ce scriau" şi ca izvor istoric. Viaţa lui Petru cel Mare era documentată în presa de limbă greacă, publicată în Franţa şi Olanda[41]. Fenomen tipic secolului al XVIII-lea: circulaţia, abundenţa şi intensificarea difuzării presei începe să pătrundă şi în această zonă de periferie a „Europei luminate". Audienţa nu este încă mare, dar ea acţionează în profunzime şi cu efecte de durată.

Pătrunderea tot mai intensă a publicaţiilor străine constituie pentru observatorii epocii (şi în special pentru cronicari) o experienţă nouă. Ei încep să noteze, la început în spirit anecdotic, apoi din curiozitate profesională tot mai evidentă, diversificarea metodelor de informare şi urmările

lor. I. Neculce reţine că lui C. Mavrocordat „îi era dragă învăţătura, corăspundeţii din toati ţările străine să aibă, prè silitor spre veşti, ca să ştii ce să faci printr-alte ţări"[42]. În acest scop, el întreţine o „corespondenţă deasă de scrisori" şi face cheltuieli notabile pentru „gazeturi"[43]. Abonamentul la publicaţiile străine, în speţă franţuzeşti, ale lui Desfontaines, este o inovaţie. Un corespondent francez îi comunică : *„Vous aviez donné ordre de les rechercher et de vous les envoyer, et chaque semaine vous faisiez trouver des pays immenses à une feuille périodique"*[44].

Nu este o excepţie. Domnitorii fanarioţi erau mari cititori de presă occidentală, procurată prin Sibiu, Braşov, prin alte oraşe. Deosebit de bine informaţi au fost Grigore al III-lea şi al IV-lea Ghica. Înalţi prelaţi ca mitropolitul Leon Gheuca aveau aceleaşi preocupări. Ca şi boierii, deosebit de curioşi de noutăţi „europene". Din corespondenţa lui C. Mavrocordat (1740), aflăm că el se informa din „gazetele din Olanda, Cologne, Leipzig, Viena şi Montana"[45]. Câteva titluri de mai largă circulaţie merită amintite. Ele dovedesc subita lărgire a orizontului informativ şi politic extins la scară europeană : *La Gazette de Vienne, Le Journal Encyclopédique, Le Journal de Frankfort, Notizie del Mondo, Le Spectateur du Nord, Le Journal Littéraire, Le Mercure de France, Il Redattore italiano, Die vereignete Post und ofener Zeitung. Courrier de Londres* trebuie de asemenea menţionat[46].

Suntem departe, chiar foarte departe de vechea informaţie, în stil tradiţional, a cronografelor greceşti, a letopiseţelor interne şi străine, îndeosebi poloneze (în cazul Moldovei). Schimbarea

mentalităţii este mare şi, privită azi – de la distanţă –, mai mult decât surprinzătoare. A te abona (din ţară) la presa străină era, pe atunci, un fenomen nou. Şi mai inedită era descoperirea – în premieră absolută – a valorii propagandistice a publicităţii prin presa occidentală, în general, a „transmiterii de cunoştinţe utile" prin intermediul presei[47]. Un inovator şi un pionier absolut în materie este acelaşi C. Mavrocordat. El publică în *Mercure de France* (iulie 1742) – foarte probabil prin legăturile sale masonice – *Constituţia* sa (din 7 februarie 1740) *„portant suppression de plusieurs impositions onéreuses"* ale iobagilor munteni (dar şi moldoveni, prin transferarea sa repetată pe tronul Moldovei)[48]. A-ţi face publicitate politică prin presa străină reprezintă o inovaţie radicală. Doar domnitorii aventurieri, efemeri, veniţi din Apus (de tipul Iacob Eraclide Despotul) au mai avut noţiunea „presei occidentale".

Aceeaşi concepţie despre propaganda politică prin presă o aveau şi ruşii. Influenţa străină se diversifică. În timpul războiului ruso-turc, feldmareşalul G.A. Potemkin, comandantul trupelor ruseşti, editează la Iaşi primul ziar tipărit în Moldova, *Courrier de Moldavie*, din care s-au găsit până acum cinci numere. Prospectul este datat 18 februarie, ultimul (nr. 5) – 1 aprilie 1790. Informaţiile nu erau numai militare, ci şi politice : despre Revoluţia Franceză, despre Napoleon, ceea ce dovedeşte o remarcabilă supleţe. Apar chiar şi ştiri de inspiraţie „revoluţionară" franceză : „negrii vor în mod absolut să fie liberi"[49]. Metoda este amplificată prin zeci de proclamaţii în limba română. Trebuie recunoscut, în tot cazul – cu plăcere sau nu –, că ruşii introduc

în Țările Românești ideea de propagandă politică, inclusiv tipărită. Acțiunea se intensifică în secolul al XIX-lea, determinată și de un impuls expansionist natural, disimulat și ancestral. S-ar zice că ideea propagandei plutea, empiric, în aer. Unele preocupări de publicitate politică pot fi semnalate, fie și sporadic, în *Cronica Ghiculeștilor*, precum și într-o cronică ritmată din 1769. Exprimarea este naivă, dar ideea poate fi reținută: „Cu un vers foarte mângâios/ Faci oștirii mult folos"[50]. Observația pur practică pare să anticipe ideea de „propagandă" și, poate, *verbi gratia*, de „educație politică" a trupei.

Epoca fanarioților este, în același timp, și mare importatoare de carte străină, occidentală, în special franceză. Mulți fanarioți, foști dragomani, știau bine franțuzește. În secolul al XVIII-lea, la Constantinopol, franceza era limba diplomației. Cunoașterea limbii franceze se intensifică prin contribuția secretarilor domnești, a profesorilor, emigranților, turiștilor mai mult sau mai puțin aventurieri. Ienăchiță Văcărescu scrie despre fiii lui Al. Ipsilanti (care voiau să fugă la Viena) că „aveau ei dascăli europeni de limbă franțuzească", „oameni vrednici de laudă". În această admirație intra și un bun complex de inferioritate, care marchează în mod vizibil începuturile ideii liberale românești. Cartea franceză era căutată cu aviditate pentru a umple cât mai mult din acest decalaj.

Familia Mavrocordat – și în special Nicolae Constantin Mavrocordat[51] – se dovedește deosebit de activă. Instinctul de colecționar, pasiunea bibliofilă, curiozitatea noilor apariții, toate duc la formarea unor importante biblioteci, ce includ și

manuscrise grecești, ediții de clasici latini și greci, la care se adaugă noutățile epocii. Cărțile erau procurate prin legăturile diplomatice de la Constantinopol („*une caisse de livres qui est venue*" pentru C. Mavrocordat, după cum îl informează Des Ailleurs, ambasadorul francez) sau prin emisari trimiși în Occident în acest scop. Metoda era folosită și de Gr. Ghica, doritor de cărți din Germania, Franța, Italia[52]. Suntem în perioada constituirii primelor, mai mult sau mai puțin, biblioteci particulare românești[53], cu soartă adesea aventuroasă. Cea a lui C. Mavrocordat, cea mai reprezentativă, trece prin mai multe accidente. Copleșit de datorii, proprietarul ar vrea s-o vândă în Franța, în special manuscrisele sale grecești. Dar francezii – cumpărători dificili și foarte strânși la pungă – nu vor să cumpere în bloc biblioteca, pentru a evita dubletele. Cer liste prealabile pentru a opera o selecție. Până la urmă, C. Mavrocordat decade economic. Este chiar închis la Edi Kulé pentru datorii, iar viitorul bibliotecii Mavrocordaților[54] devine mai mult decât incert. Dar un pas considerabil a fost făcut. Secolul al XVIII-lea descoperă și introduce în Țările Românești o pasiune nouă: colecționarea de cărți străine. Operația, de esență pur laică, unește curiozitatea intelectuală, bibliografică și gratuitatea. Stadiul bibliotecilor religioase, mănăstirești, este mult depășit.

Dar cartea străină este învestită și cu alte noi funcții. Inovațiile sunt deosebit de importante. Se descoperă și se cultivă valoarea propagandistică a publicității. Ea are două aspecte: popularizarea într-o limbă străină a unei dedicații pe o ediție importantă conferă un considerabil prestigiu intelectual. El îl dublează pe cel politic. Este

cazul tipic al abatelui francez Desfontaines, care dedică traducerea *Les Œuvres de Virgile, traduites en français, avec des remarques*, în trei volume (1743), lui C. Mavrocordat. Cu acest prilej se evidențiază și eficiența expresiei francofone. Căci *„la langue Française, regardée comme une langue savante, est préférée à toutes les langues modernes et cultivée par les Nobles"*[55]. Contribuția la răspândirea ideilor critico-liberale este și mai importantă. De fapt, prin lectura iluminiștilor francezi, începe să se formeze o nouă conștiință, tot mai străină și ostilă vechilor tradiții, principii și instituții. În felul acesta, se răspândește o mentalitate nouă, proprie spiritului critic, independenței și libertății de spirit, tendinței de reformă, ostilă stărilor de lucruri existente. Un alt obiectiv, inclusiv intelectual, este avut de asemenea în vedere : în esență și în final, abolirea regimului fanariot.

Autorii iluminiști care pătrund în Moldova și încep să fie citiți, citați, traduși și parafrazați prin adaptări locale sunt în primul rând : Fénelon (cu ale sale *Aventures de Télémaque*), Voltaire și Montesquieu. Cele mai multe detalii despre Moldova acelei epoci pot fi găsite în *Histoire de la Moldavie et de la Valachie*, publicată în 1777, de Jean-Louis Carra, secretar domnesc și preceptor al copiilor lui Gr. Ghica (1775-1780). Mărturia sa merită atenție, ca și contextul istoric și social :

> Operele dlui Voltaire se găsesc în mâinile câtorva tineri boieri și gustul pentru autori francezi ar putea fi obiectul unui import în aceste țări, dacă Patriarhul de la Constantinopol n-ar fi amenințat cu mânia cerului pe toți cei ce citesc cărți *catolice romane* și mai ales ale dlui Voltaire[56].

Referințe despre unele opere de Voltaire și chiar traduceri de poezii (M. Millo) sunt însă mai numeroase. În ceea ce-l privește pe Montesquieu („adâncul Monteschiu"), el este citat, între altele, într-un proiect de reformă din 1792, conceput sub domnia lui Al. Moruzi[57]. Deocamdată, cel puțin, el este referința esențială în materie de reformă politică și socială.

Sistemul de referințe al epocii suferă o modernizare radicală. Viziunea unei alte ordini și ierarhii sociale se întrezărea în mod limpede și în *Les aventures de Télémaque*. Un suflu nou se simte la toți acești autori spre sfârșitul secolului, în ambele Țări Românești. O perioadă în care se poate vorbi, pe drept cuvânt, de sfârșitul Evului Mediu întârziat și de începutul modernizării românești. Ea s-a produs întâi în conștiințe și mult mai încet și dificil în moravuri, instituții, în viața socială și politică în general. Ceea ce unii au numit „accelerarea istoriei" în această perioadă s-a produs.

Noi idei revoluționare

Noțiunea de „revoluție" are, după 1789-1790 (observația este valabilă, în esență, și pentru Muntenia), două sensuri principale. Ele se suprapun, se condiționează reciproc, dar nu se confundă.

Cel dintâi, de ordinul „noutății absolute" (există „unii ce iubesc lucrurile noi", observă și *Cronica Ghiculeștilor*[58]), este politic. Știri despre evenimentele Revoluției Franceze pătrund repede în Moldova, pe canalele obișnuite : călători străini, rapoarte consulare, ziare, zvon public mai ales.

Ele trezesc curiozitatea, tot mai intensă, unele speranțe. Dar și neliniște, atât în cercurile conducătoare, cât și în rândurile boierimii de rang inferior. Trebuie bine precizat că astfel de idei circulau, în primul rând, într-o zonă restrânsă, cultivată, influentă totuși. Unele rapoarte consulare franceze, deși uneori pot fi suspectate de un optimism „revoluționar" exagerat, sunt edificatoare pentru această nouă stare de spirit. Astfel, un raport francez din Iași, din 1796, al consulului Cado de Lille menționează existența unor boieri „foarte convinși (*tout à fait*) în favoarea revoluției noastre"; de altfel, mulți erau partizanii ei, dar nu îndrăzneau să se pronunțe încă deschis. Mai mult, urau „succes armatelor noastre și doreau o revoluție în țara lor"[59]. Un alt raport, din 1797, tot din Iași, al consulului Louis-Joseph Parant, este și mai edificator:

> Trebuie remarcat că Revoluția Franceză pentru restrânsa categorie de boieri care știu să raționeze nu este fără farmec; le place să le vorbești despre ea; ei nu se opresc s-o aprobe în parte, să-i admire cel puțin progresele și, cu timpul, tinerimea, care va continua studiile începute – nu trebuie să ne îndoim că *principiile franceze* [s.n.] vor exercita în cele din urmă, aici ca și în altă parte, plăcuta și binefăcătoarea lor influență[60].

Optimismul acestor consuli foarte tineri și al și mai tinerei Republici Franceze nu este lipsit de candoare și mai ales de zel propagandistic. Dar existența unei noi stări de spirit este incontestabilă.

Din punctul de vedere al istoriei ideilor, este notabil, mai ales, un al doilea factor și mai important de ferment și incitare „revoluționară": textele

ideologice, care încep să pătrundă în original sau în traducere. Cap de serie pare să fie *Cuvântul de deșteptare ce au spus cetățeanul Carnot, fruntașul franțuzesc, pe Câmpul Martelui în ziua de 14 iulie al 4-lea an al Republicii*, respectiv 1796[61]. Celebrul *Les Droits de l'homme et du citoyen* este, după toate indiciile, tradus înainte de 1798, în grecește, de Rhigas Velestinlis, în 1797. Un proiect al său de Constituție (după cea franceză din 24 iulie 1793, anul II al Republicii), datând din acel an, include și acest text[62]. Versiunile grecești sunt foarte accesibile și cititorilor români ce au primit o astfel de educație. „Apelul adresat popoarelor" (1791) va fi tradus în românește în 1800[63].

În felul acesta începe să pătrundă un nou și radical limbaj ideologic. Deocamdată, el sună abstract și pentru mulți insolit. Însă conținutul său de idei este destinat unei mari cariere, atât ca izvor de inspirație, cât și printr-o circulație tot mai intensă. Este însă greu de făcut inventarul complet al tuturor izvoarelor revoluționare, accesibile, direct sau indirect, în epocă. Dacă Voltaire este cultivat mai mult ca istoric, oamenii politici și oratorii Revoluției Franceze, cunoscuți la noi, sunt mai numeroși decât Carnot, amintit mai sus. Despre un Alexandru Kalfoglu, ideolog revoluționar de expresie greacă, se afirmă că el cunoștea autorii francezi *„depuis Voltaire jusqu'à Mirabeau lui-même"*[64]. Și cazul său, fără îndoială, nu este unic. Emblematic, oricum.

Nimic nu dovedește mai bine radicalizarea vocabularului ideologic precum soarta însăși a ideii de libertate. Ea parcurge toate etapele – într-un timp destul de scurt –, de la accepția tradițională, cronicărească, a libertății voinței, nemotivată, pur

personală – mai ales domnească –, la accepţia ideologico-politică, expresie a unui program cel puţin reformist. I. Neculce pare cel mai preocupat de ideea de libertate. Întâlnim la el accepţia feudală, medievală a „cărţilor de slobozenie" sau a voinţei boierilor la numirea domnilor. Mai ştia că în Polonia „nu este un norod unde nu sunt oameni slobozi să meargă unde le dă voia". Dar dominantă rămâne hotărârea domnească, arbitrară, în sens bun sau rău, precum la N. Mavrocordat. El a dat unor protejaţi unguri „cărţi de volnicie şi lor şi oamenilor lor, să fie slobozi de toate supărările"[65]. Ideea de normă (libertate permanentă, general acceptată) era încă total necunoscută cronicarilor noştri. Pentru observatorii străini, regimul este încă specific „despotismului"[66].

Suntem însă la mare distanţă de o informaţie strecurată deocamdată prudent de episcopul Amfilohie Hotiniul. Într-o traducere moldovenească, *De obşte gheografia* (Iaşi, 1795) – de fapt, o adaptare prin intermediul unei ediţii italiene a lucrării de popularizare *Géographie universelle* de Claude Buffier (1715) –, face, sub forma unei interpolări, o afirmaţie de-a dreptul senzaţională: „Se spune că acum doi ani, întreaga naţiune franceză s-a răsculat, cerând să fie liberă, nepermiţându-i regelui să guverneze". Dar „nu ştie [încă] adevărul"[67]. Revoluţionarii greci, cel puţin la fel de bine informaţi, erau mai îndrăzneţi. Rhigas Velestinlis traduce (1792) „Marseieza" şi „Apelul adresat popoarelor". Există un proiect de Constituţie („Constituţia franceză în Moldova", 1794) de aceeaşi inspiraţie.

Dar textul românesc cel mai concludent rămâne amintitul *Apel adresat popoarelor*, tradus în jurul

anului 1800 (ms. rom. 573, BAR). El este caracteristic şi pentru faptul că noţiuni foarte moderne sunt traduse încă (din cauza imperfecţiei terminologiei ideologice româneşti) în limbajul tradiţional („pravilă", „socotinţă", „bir", „hrisovuri" etc.). *Drepturile omului* sunt afirmate nu cu mai puţină energie: „Toţi din lume oameni îşi sunt fraţi", „aduceţi-vă aminte că tot niamului omenesc sunteţi mai de aproape rude". Concluzia este de un radicalism cu totul neobişnuit în epocă. Rapida modificare a mentalităţii politice este aproape neverosimilă. Ea poate fi interpretată şi ca un indiciu al „adaptabilităţii" româneşti specifice: „Veţi fi toţi slobozi în gândurile voastre, în vorbe, în scrisori, în dare de socotinţe, în neguţătorii, în sate, în oraşe, în drum şi în case"[68].

Din cauza cenzurii, suntem în perioada în care astfel de texte rămân, în mod inevitabil, în manuscris. Ceea ce nu înseamnă că în constelaţia ideii de libertate – care şi-a îmbogăţit între timp tot mai mult conţinutul în sens politico-social – nu intră şi alte idei noi. Asimilarea lor este surprinzător de rapidă. Dacă „driapta pravilă" a lui Nicolae Costin ţine încă de limbajul naţional, la abatele Delaporte apar noţiuni noi, ca „republică" şi „democraţie". D'Hauterive vorbise, mai înainte, de „legile egalităţii care derivă din dreptul naturii şi formează interesul tuturor statelor"[69]. Nu ştim cât de mare a fost circulaţia (puţin probabilă) a acestor texte. Dar faptul că au fost totuşi redactate după o experienţă „moldovenească" dovedeşte că Moldova, Ţările Româneşti în general fuseseră deja integrate, cel puţin teoretic, sistemului ideologic european contemporan.

Și mai „subversiv” sună un text de Restif de la Bretonne, inclus în traducerea sa grecească *Școala amanților delicați* a lui Rhigas Velestinlis: „Oamenii sunt de la natură toți egali și printre cei valoroși nu există mari și mici”[70]. Textul este interesant și pentru măsurile prohibitive luate de curia papală împotriva unor astfel de autori, cel puțin incomozi. Modernizarea limbajului ideologic – termen tipic al acestor perioade – impune eforturi mari de adaptare. În „Apelul adresat popoarelor” (text francez, repetăm, din 1794, tradus în jurul anului 1800) apar și primele explicații lexicale: „Schimbarea socotinței care se gătește, pe chiar cuvinte se razimă, *asumine* (egalitate) și *slobozenie* (libertate)”[71]. Prin același proces de modernizare, sunt asimilate și alte noi noțiuni democratice: *patrie* („patrie se chiamă poporul”[72]; C. Mavrocordat avea totuși această noțiune), *națiune, neam, constituție, împotriva firii omenești* etc. Foarte tipic pentru acest proces este mai ales textul „voltairian” moldovean de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, în care principiile gândirii libere sunt exprimate încă în limbaj patriarhal, dar nu și greșit ca înțeles și contextualizare[73].

Intensificarea gândirii libere, a spiritului critic și a formelor sale de exprimare, care parcurg mai multe etape, demonstrează același proces de modernizare. Reacții spontane ale spiritului critic nativ și proteste sub diferite forme s-au înregistrat și anterior. Abuzurile provocate de fanarioți întrețineau o stare de nemulțumire, de revoltă permanentă, când surdă, când mai mult sau mai puțin violent exprimată (comploturi, plângeri la Poartă etc.). Dar acum sunt avute în vedere alte obiective și, mai ales, apare o nouă motivare.

Satira moravurilor clerului și ale boierilor are accente noi: raționaliste, sceptice, „voltairiene” într-un caz, sociale în altul. În unele texte satirice (A. Kalfoglu, 1797), moravurile clericilor sunt asociate și chiar asimilate decăderii moravurilor întregii societăți românești[74]. Un limbaj și mai nou este folosit când sunt respinse „minunile”, cu precădere când se face apel, în acest scop, la spiritul critic al cititorului: „socotească acum cititorul basna aceasta”, căci „lesne se înșală oamenii și o basnă cât de groasă” este lesne crezută[75]. Într-o satiră antiboierească, învinuirea cea mai gravă este cea de „tiranii”[76]. Dar apelul la rațiunea personală, în termeni imperativi și polemici, rămâne dovada cea mai evidentă a unei noi stări de spirit, mult mai independente: „este lucru nebunesc a hotărî cele ce nu cunoaștem”. Și „să socotească acum cititorul, pentru ca să ajungă un norod la conștiința unui adevăr atât de greu, câte veacuri a trebuit să treacă”. Argumentul este îndreptat și împotriva adevărurilor impuse pe cale autoritară. În speță religioase, atunci când „voltairianul” moldovean contestă categoric teza conform căreia Moise ar fi autorul Pentateuhului. Este, probabil, prima critică explicită a Vechiului Testament în cultura noastră[77].

Formele de exprimare ale gândirii tot mai libere – verbale și mai ales scrise – cunosc aceeași dezvoltare ascendentă. Faza manifestelor politice oficiale este mult depășită. Ele apar la noi sub influență rusească, începând cu perioada lui D. Cantemir[78]. De altfel, acesta este folosit de Petru cel Mare pentru redactarea de manifeste antiturcești. Dar nu există încă nici un termen de comparație cu politica propagandei oficiale din

Transilvania, din aceeași perioadă, organizată birocratic, metodic și constant de curtea vieneză. De abia după Revoluția Franceză se constată și în Moldova o oarecare intensificare a manifestelor și pamfletelor, al căror sens devine tot mai politic și, detaliu important, ideologic. Și în perioada napoleoniană se constată o oarecare circulație sporadică a acestor manifeste. Este depășită chiar și faza anterioară, a protestelor numeroase împotriva decapitării lui Gr. Ghica, în care se întrevede destul de limpede și o reacție naționalistă. O oarecare influență masonică, urmare a complotului amintit, poate fi întrevăzută și în *Stihuri asupra pieirii vornicului Manolachi Bogdan și a spătarului Ioan Cuza* (18 august 1778). Doar că obiectivele pamfletelor și ale manifestelor și, mai ales, stilul lor se schimbă. Acesta are acum o altă orientare, în contrast evident cu mentalitatea curentă a limbajului tradițional, care începe să sune vetust.

Spiritul anticlerical este asociat, în mod deschis, ideii de revoltă. Între 1795 și 1797 se răspândesc la Iași pamflete anonime împotriva domnitorului, dar și a mitropolitului[79]. Eveniment total neobișnuit: rapoarte rusești semnalează chiar și un atentat contra mitropolitului, în martie 1796. Un alt manifest (1 martie 1799), îndreptat tot împotriva acestuia din urmă, amenință pe față cu revolta, „că alt chip nu ne-a mai rămas"[80]. El este atribuit unei „organizații secrete", ai cărei membri „sunt jurați să fie uniți prin jurămintele cele mai teribile", determinați să lupte împotriva „tiranilor și vânzătorilor patriei", răspunzători doar „în fața lui Dumnezeu și a întregului popor (*tout le peuple*)" – noțiuni și un limbaj politic cu

totul noi. În acest sens sunt redactate și manifeste găsite în curtea Mitropoliei din Iași (23 iulie 1796), foarte ostile jafurilor și abuzurilor domnului Al. Callimachi[81]. La mazilirea sa, în 1799, o jalbă moldovenească, o *Plângere*, este aruncată în curtea mai multor boieri din Iași[82]. Suntem, într-un fel, la începutul „presei românești" moldovenești, care nu se mai lasă intimidată nici de interdicțiile divanului domnesc, nici de cenzură. Aceeași metodă de protest fusese folosită anterior și împotriva domnitorului N. Șuțu și a câtorva boieri, care „jefuiesc țara"[83]. În concluzie, două aspecte noi sunt de reținut: clandestinitatea conspirativă și forma scrisă a protestelor, sprijinite prin argumente. Raportate la mentalitatea oficială, ele sunt profund „subversive". În centrul lor: „drepturile poporului". În mod evident, am parcurs o nouă etapă ideologică, oricât de restrânsă va fi fost circulația acestor manifeste.

Spre Europa

Procesul modernizării, respectiv al „europenizării" moldovenești, este foarte diferit de situația, din aceeași epocă, din Transilvania. Lipsește, în primul rând, o politică oficială, consecventă și constantă de stat, în spiritul reformelor iluministe. Este absent, în același timp, și impulsul propagandei religioase, de diferite orientări. Confesionalismul lipsește total atât în Moldova, cât și în Muntenia. Idealul „european" apare târziu, abia spre sfârșitul veacului. El este în același timp social-politic și cultural. Dar „luminarea" nu constituie încă

preocuparea centrală şi, mai ales, obsesivă. În perioada fanariotă, deşi climatul general era favorabil, se constată, de fapt, doar iniţiative individuale, ce-i drept destul de bine afirmate. Nu însă mai mult. Acţiunea rămâne totuşi discontinuă şi fără urmări imediate şi de durată.

Ceea ce nu înseamnă că Moldova – dacă o „citim" şi dincolo de schemele istoriei literare vechi, tradiţionale – nu prezintă şi aspecte demne de interes. Două procese „naturale" merită mai ales atenţie. Mai întâi, putem urmări, pas cu pas, începutul complexelor „istorice" româneşti de inferioritate şi de superioritate. Suntem, într-adevăr, inferiori „Europei", dar avem şi o mare capacitate de recuperare. Această conştiinţă se clarifică încet şi cu mari dificultăţi, dar prefigurează de pe acum întreaga evoluţie a culturii române. La drept vorbind, nici la începutul mileniului trei nu ne-am eliberat de aceste complexe tradiţionale. În acelaşi timp se poate urmări, pe viu, cum începe să se schimbe sistemul referinţelor şi cum ştirile „europene" pot avea şi o altă interpretare decât cea pur anecdotică şi de „curiozitate". Lectura cronicarilor moldoveni este instructivă în această privinţă.

D. Cantemir avea, în *Istoria ieroglifică*, în mai multe pasaje, noţiunea „Europei". Sensul pare însă predominant geografic şi geopolitic. O nuanţă nouă poate fi percepută deja la Nicolae Costin: „Europa" este un model. Asigură renume. Trebuie să ţinem seama şi de opinia publică europeană, care consacră, dar şi compromite în mod grav. Ideea de cultură superioară, strict necesară, de la care putem să învăţăm, apare şi ea: „Şi la istorii, a le scrie deplin şi pe larg, trebuie şi învăţătură şi ştiinţa altei ţări...". Preocuparea reputaţiei internaţionale mai ales devine tot mai actuală: „răutăţile" lui Rákóczi al II-lea condamnate; „nu numai [în] Ardealul şi aceste ţări ale noastre, Moldovei şi Ţării Munteneşti... au umplut toată Europa"[84]. Gloria europeană este o preocupare tipic fanariotă. Despre un succes diplomatic al lui A. Mavrocordat Exaporitul „vei dzice la toată Europa, acesta [este] Alexandru Mavrocordat pe carele nu-l vor uita curând veacurile viitoare"[85]. Emfaza publicitară îşi face în felul acesta şi ea apariţia. Astfel de idei sunt totuşi rare în epocă. Mentalitatea curentă – la nivelul acestor preocupări – rămâne, credem, cea a lui I. Neculce. Ea este împărţită între curiozitatea pentru politică, dusă în „toată Europa", echivalentă cu „toată creştinătatea Europei", şi ştirea de „ultimă oră", anecdotică, aproape „mondenă": „au murit Craiul franţozesc cel bătrân, anume al 14 Liudovic"[86]. În *Cronica Ghiculeştilor* pare să se întrezărească, foarte tangenţial, chiar şi o idee despre „Europa luminată". Dar fără o insistenţă deosebită[87].

Unele iniţiative şi idei fanariote dovedesc o adeziune mult mai convinsă la modelul „Europei". Am văzut că I. Neculce îl elogia pe C. Mavrocordat pentru că „îi era dragă învăţătura, corăspundeţii din toati ţările străine să aibă...". Începe chiar să se contureze o activitate politică de cultură europeană. Un proiect de a trimite doisprezece feciori de boieri la Veneţia „pentru învăţătură" eşuează[88]. Dar ideea – o inovaţie evidentă – este de reţinut. Este urmărită prin atragerea de „literaţi... să vină la el cu mari salarii". Ei urmau să

predea „mai multe limbi: greaca vulgară, greaca literară, turca, latina, franceza, moldoveneasca şi valaha, acestea din urmă fiind, de fapt, una şi aceeaşi limbă"[89]. Un adevărat „cosmopolitism" lingvistic european, foarte ambiţios pentru epocă. El este elogiat şi cu alte prilejuri, în legătură cu talentul de poliglot al lui Alexandru Mavrocordat Exaporitul (nu mai dăm noi referinţe, şi aşa destul de multe). Nici cultura românească nu este neglijată. D. Eustatievici, în Transilvania, este stimulat de C. Mavrocordat să publice la Braşov *Gramatica rumânească* (1757)[90]. Acesta acordă şi primul privilegiu unei tipografii particulare la Iaşi. El va fi confirmat de C. Racoviţă, în 1750[91]. Aceeaşi politică de şcolarizare intensivă şi diversificată lingvistic o duce şi Gr. Ghica, ce pare să fie un adept al filozofiei Luminilor, conform căreia „învăţătura şi ştiinţa desăvârşesc pe om"[92].

Istorici competenţi au emis ipoteza că, în felul acesta, fanarioţii „pregătesc o pătură mijlocie pentru a ajunge la putere: va fi aceeaşi burghezie... [ce] va descoperi valorile naţionale"[93]. Problema este, într-adevăr, capitală. Doar că, spre deosebire de societatea occidentală, unde păturile mijlocii au o origine economică, fiind formate în special de profesiile liberale, o astfel de politică fanariotă (dacă a existat cu adevărat) pregăteşte doar, în cel mai bun caz, un aparat de stat birocratizat şi inevitabil politizat. Este direcţia în care se va îndrepta politica Partidului Liberal în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Urmările le resimţim în mod negativ până azi. „Noua clasă" comunistă, formată în acest mod, care deţine în continuare puterea în fostele ţări sovietice, nu este nici ea

produsul unei iniţiative şi activităţi economice libere, ci al etatizării sistematice a aparatului de stat. Fenomenul se observă la noi şi după 1989. De unde corupţia, venalitatea şi incompetenţa sa endemică, neexistând nici o forţă de contrabalansare politico-socială. Fanarioţii au pregătit şi au prefigurat, după toate aparenţele, întreaga birocraţie oficială actuală şi moravurile corupte. Continuă în felul acesta, într-o terminologie după noi depăşită şi într-o variantă balcanică, „modul de producţie asiatic".

Ceea ce nu înseamnă că „europenizarea" nu-şi urmează cursul inevitabil, ascendent, cu efecte vizibile – şi în general benefice – pe alte planuri. Trecerea de la cultura tradiţională slavonă la cea europeană acum se produce. Ceea ce, pe alt plan, echivalează cu o adevărată „eliberare". Dar reversul medaliei are şi urmări negative. Tot în această epocă începe să se formeze şi un alt complex specific românesc. Acum se consolidează convingerea că literatura europeană, indiferent de valoarea sa intrinsecă şi de sursele sale foarte variate – de provenienţă franceză, italiană, grecească mai ales –, este superioară, prin definiţie, culturii româneşti, câtă exista ea în acea epocă. Doar că ceea ce era perfect adevărat în secolul al XVIII-lea şi în bună parte în secolul al XIX-lea nu se mai justifică integral în secolul XX, când o competiţie, lipsită de prejudecăţi, începe să devină posibilă şi cu bune argumente. Doar că întreaga problemă nu intră, deocamdată, în preocupările de faţă.

Revelaţie, „eliberare", entuziasm, spirit de emulaţie, imaginea Europei începe să se contureze ireversibil şi ascendent în acest sens pozitiv.

„Descoperirea Europei" începe acum să se producă efectiv. Exprimarea se face și prin traduceri informative, geografice. Despre Amfilohie Hotiniul am amintit. Dar el are precursori. De pildă, o *Geografie*, din rusește, tradusă în 1785, o adevărată descriere a Europei[94]. Revelația culturală se situează la un alt nivel, superior. Ea nu este lipsită și de un anume spirit critic. Leon Gheuca (și el amintit anterior), traduce din Massillon (*Pensées sur différents sujets de Morale et de Piété*, 1751). Textul include și o observație critică despre galocentrismul excesiv de pe acum vizibil și iritant: „Franța, mai ales, care de lungă vreme trage către sineși căutările a toată Europa"[95]. Partea pozitivă a acestor traduceri constă în faptul că Europa începe să fie tot mai percepută ca o entitate culturală, nu numai specifică, dar și exemplară. Cu un secol înainte de observația clasică a lui Al. Russo, ochii unor moldoveni priveau admirativ spre Apus, nu spre Răsărit.

Cum se „intra" în Europa în secolul al XVIII-lea? Un mod figurat de a vorbi despre pătrunderea informațiilor despre țările, așa zicând, de la „porțile Orientului". Cazul Moldovei, dar nu singular, este tipic. Izvoarele se pot împărți *grosso modo* în trei categorii: studii savante, mai mult sau mai puțin, de tipul *Descriptio Moldaviae* de D. Cantemir, de circulație „științifică", inevitabil restrânsă; relații de călătorie și politice – preceptori, turiști intelectuali, cu unele curiozități, așa zicând, „științifice" (specia cea mai interesantă de altfel este tipul J.-L. Carra, d'Hauterive, J.-P. Brissot), și știri de presă, de cea mai largă audiență, uimitor de repede și bine informată. Această ultimă

categorie este un amestec de exotism, știre senzațională și compătimire. Ea ne va favoriza, deoarece asasinarea de către turci a lui Gr. Ghica se bucură – păstrând proporțiile epocii – de cea mai largă publicitate. Știrile circulă foarte repede. La Cernăuți, informația parvine în două zile, și de aici ajunge la Viena, de unde se răspândește în Europa. La Iași este „jale generală"; după o corespondență și din Varșovia, domnește „cea mai mare consternare", știre sosită din Transilvania în *Gazette des Deux Ponts*, Zweibrücken, dar și în *Nouvelles extraordinaires de Leyde*, ce pare cel mai bine informat. Un inventar inevitabil incomplet, dar destul de bogat, reține și alte titluri: *Journal historique et littéraire* (informat prin Constantinopol), *Journal politique et de l'histoire* (Bruxelles), *Gazette d'Utrecht*, *Gazetta di Parma*, *Journal historique et politique des principaux évènements des différentes Cours d'Europe* (Geneva). De notat că informația parvine acestor redacții la mai puțin de câteva zile de la eveniment (13 octombrie 1777). La Londra, *Le Courrier de l'Europe* se dovedise la fel de curios și atent[96]. Apar și titluri încă mai surprinzătoare. De pildă, *Rigische politische Zeitung* (2 ianuarie 1778) după o corespondență germană[97]. Ce este știre de senzație, compătimire și condamnare a unei tiranii politice rămâne, în tot cazul, greu de disociat. Imaginea generală – trebuie recunoscut – oscilează între neutralitatea rece, distantă și imaginea profund negativă. „Europa" nu ne este încă ospitalieră, pentru a folosi un eufemism.

Nici observatorii străini nu sunt mai favorabili. Mai ales după stagii moldovenești nu chiar

scurte de documentare. Îi avem în vedere pe Jean-Louis Carra, pe d'Hauterive, cel mai atent și mai sistematizat dintre toți. El este, de altfel, poate și cel mai negativ. Nu observă, de pildă, *„une page de prose ou une stance dans Moldave"*. „Aici, țiganii sunt poeții națiunii." Foarte sever notați sunt mai ales boierii („lux ruinos", „o anumită indolență"). Notează totuși o „înclinație pentru civilizația europeană"[98]. Un alt călător, Raicevich, include Bulgaria și Moldova printre „ținuturile barbare"; Moldova este o „țară a ignoranței și a barbariei"[99]. Trecem peste alte caracterizări de același gen („sălbatici" etc.).

Se observă totuși un început de pătrundere a formelor exterioare ale civilizației europene, ca și în Rusia de altfel. Linia de demarcație dintre Est și Vest rămâne imprecisă, iar Țările Românești nu-și găsesc încă o situație geografică, și culturală mai ales, bine precizată. Pamfletul lui J.-P. Brissot, în favoarea răscoalei lui Horea, ne reabilitează cel puțin ideologic (dacă ne este îngăduit să-l amintim și în acest context). Observațiile și calificativele germane sunt adesea la fel de severe. Dar este de reținut diplomația cu care cercetătorii germani le prezintă cititorilor străini și, implicit, români pentru a nu jigni amorul propriu național[100]. Când atenția acelorași cercetători germani moderni se concentrează exclusiv asupra Basarabiei, de dinainte și de după 1812, obiectivismul despre acest „teritoriu îndepărtat și exotic" este și mai accentuat[101].

Imaginea Moldovei pătrunde în Europa, în secolul al XVIII-lea, în mod dificil, intermitent și nu în culori favorabile.

Muntenia

Începuturi

În linii generale, statutul ideii de „libertate" în Muntenia este analog, dacă nu chiar identic, cu cel din Moldova. Afirmarea și revendicarea libertății și a voinței libere sunt, în primele secole, recunoscute. În orice caz, expresia scrisă a ideilor, pentru a nu mai vorbi de teoretizarea lor, rămâne o mare lacună culturală. Nimic echivalent cu D. Cantemir, până la stolnicul Constantin Cantacuzino, în secolul al XVII-lea, pentru a da un oarecare termen de comparație. Cronicarii munteni sunt, uneori, ceva mai iuți la condei decât cei moldoveni. Dar nici unul nu are înclinare spre reflexia moralizantă a unui Miron Costin. Sunt, cel mult, mai „epici", dar și mai „partizani" decât confrații lor moldoveni. Iar judecățile lor sunt mai mult expresia unei reacții temperamentale decât produsele unei reflexii cultivate.

S-ar putea invoca totuși, ca un contraargument, existența *Învățăturilor lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*. Paternitatea rămâne – orice s-ar spune – incertă. Scrise în limba slavonă către sfârșitul domniei lui Neagoe Basarab

(1513-1521), traduse în limba greacă și apoi în limba română, la începutul secolului al XVII-lea, ele sunt mult prea „religioase" ca să nu fie atribuite unui călugăr. Un domnitor, oricât de credincios ar fi ca „uns" al lui Dumnezeu, este în primul rând un „om politic". Greu deci de imaginat, chiar dacă ne transpunem în mentalitatea religioasă a epocii, că învățăturile pot să înceapă (cap. I) cu „Pentru cinstea icoanelor" (preocupare monahală tipică), urmate de (cap. II) „Despre frica și dragostea lui Dumnezeu". Nu-i mai puțin adevărat că stilul și conținutul capitolului VIII, „Pentru soli și pentru războaie", apoi în altele despre boieri, slugi, ospețe, judecăți drepte etc., contrastează în mod vizibil cu intențiile moral-religioase ale „instrucțiilor". În astfel de texte, se poate presupune fie o intervenție directă a domnitorului, fie, mai probabil, o „directivă" dată călugărului compilator. Căci, în ansamblu, opera nu are o mare unitate și pare mai curând o compilație ; ceea ce nu-i scade valoarea și semnificația. Dar stăpânea atât de bine Neagoe Basarab slavona scrisă ca să treacă la o redactare cursivă personală ? O umbră de îndoială este permisă.

Câteva idei – de fapt devenite locuri comune – se apropie totuși destul de mult de preocupările noastre. Unul dintre obiectivele *Învățăturilor* este „ca să grăiești adevărat și slobod". Noțiunea de „voință liberă" personalizată este deci prezentă, fie și fugitiv exprimată. La fel, cea de raționament, cel puțin insistent, dacă nu și metodic, justificat atât moral, cât și social. Ea este aplicabilă nu numai fiului de domn : „...ci încă și mai multe să va socoti cu mintea și va chibzui ziua și

noaptea, ca să dobândească numele de cinste"[1]. Nuanța etico-didactică generală rămâne însă predominantă. Iar domnitorul Țării Românești, oricare ar fi fost el, nu simțea nevoia justificării actului său de voință. Exercitarea sa spontană și liberă nu simțea și nu avea nevoie de nici o motivare superioară. Domnia era prin definiție voluntaristă și spontană în deciziile sale. Argumentarea lor ține de un alt nivel de cultură, care deocamdată lipsește. Acesta era de altfel și spiritul epocii.

Libertatea voinței

Noua situație este ilustrată memorabil de o însemnare din 1600 a lui Mihai Viteazul, într-o formulare de mare savoare – citită azi după multe secole –, pe pagina a patra (verso) a cererilor sale adresate împăratului Rudolf: „Pohta ce-am pohtit: Moldova și Țara Românească". Sensul este de cerere (hotărâtă) de a stăpâni aceste țări românești[2]. Un act deci de decizie politică, de revendicare energică, limpede a conștiinței clare de a o face și de a fi ascultat. Voința politică asumată și afirmată personal, într-o deplină libertate de spirit, este evidentă. Sensul de „alegere", de „voință liberă colectivă" este exprimat mai târziu, în *Cronica anonimă despre Brâncoveanu* (1688-1717).

O justificare, fie și minimă, ține de un alt nivel de cultură, care poate folosi argumente istorice și invoca o largă toleranță de decizie, în același timp posibilă și permisă. Acest salt calitativ începe să se observe încă din opera stolnicului Constantin

Cantacuzino, cu studii la Padova şi bune lecturi clasice. Libertatea de opinie – inclusiv negativă despre originea românilor – ţine de „stepena ce astăzi se află" (situaţie istorică a cercetărilor), când „cine cum îi este voia poate şi zice şi scrie". De unde şi toleranţa: „Lăsăm, dară fiecăruia a zice cum va vrea şi a râde cum va pofti". Opinie totuşi prin definiţie relativă, căci „toate lumeştile supuse sunt mutărilor". Acest „liberalism" este recunoscut chiar şi în cazuri (foarte rare) de apostazie: Mihnea-Vodă, „ducându-se la Ţarigrad, a lăsat legea creştinească şi s-au făcut turc de voia lui"[3]. Că avea noţiunea relativităţii şi libertăţii lecturii izvoarelor istorice este iarăşi incontestabil: „Cui va plăcea, la aceiaşi istorie va putea vedea mai mult şi mai pe larg"[4]. Ceremonia alegerii ca domn a lui Constantin Brâncoveanu poate sugera un început, spre sfârşitul secolului al XVII-lea, fie şi vag, tradiţional, de libertate politică. Sunt şi alte indicii în acelaşi sens. Cât priveşte libertatea religioasă, toţi istoricii, începând cu B.P. Hasdeu, recunosc că există, atunci când vorbesc mai ales de cultul catolic, „libertatea religioasă cea mai absolută". Nu este o „foarte mare exagerare".

Apariţia spiritului critic

Ca şi în Moldova, apariţia şi primele forme ale spiritului critic sunt, la început, reacţii naturale, de îndoială, neîncredere, bun-simţ, vagi raţionamente şi termeni de comparaţie edificatori.

Conştiinţa „critică" se manifestă liber, spontan, fără procese intelectuale, fie şi sumare, fără asumarea unor responsabilităţi etice oarecare. Pentru a înţelege exact semnificaţia şi importanţa unor astfel de opinii – să le spunem deocamdată „inconformiste" –, trebuie să ne raportăm mereu la presiunea enormă a prejudecăţilor şi a mentalităţii tradiţionale, structural represive. Această mentalitate nu putea avea încă noţiunea – şi cu atât mai puţin o legitimitate – a judecăţii personale distincte şi (blasfemie totală) contradictorii a opiniei curente. A gândi în tipare arhaice este cel mai mare obstacol al spiritului critic de pretutindeni şi de totdeauna. Pentru a le ignora – mai mult chiar, a le sfida –, este nevoie de un alt nivel de cultură, de evoluţie a conştiinţei. Şi de un anumit spirit de iniţiativă.

Trebuie să ne întoarcem cu o sută de ani în urmă, pe la mijlocul secolului al XVII-lea, ca să se producă evenimentul – poate mai bine spus „accidentul" fericit – al studiilor italiene ale stolnicului Constantin Cantacuzino. Credem că nu greşim afirmând că la acest autor apare, pentru prima dată la un „cronicar" muntean, noţiunea, justificarea, obiectivul de bază al spiritului critic: *adevărul*. Stabilirea şi recunoaşterea adevărului nu sunt posibile fără invocarea spiritului personal de discernământ, contestarea tradiţiilor orale incerte şi contradictorii, inclusiv confruntarea izvoarelor credibile.

Stolnicul revine, în repetate rânduri, asupra acestei teme. Este un indiciu că el îi aprecia efectiv însemnătatea: „...unul una, altul alta băsnueşte, unde nici de la acela nici o adevărată

știință nu avem". El pare să aibă o adevărată obsesie, ca să nu spunem „fobie" de „basne și povești", de „greșeli", de „povești și neadevăruri", „minciuni și basne", „ce de povești și neadevăruri mai și zic". Prea de multe ori revine această idee ca ea să fie întâmplătoare. Cea mai „mare grămadă de minciuni" o găsește în *Alexandria*, adevărată „bestie neagră". Controlul izvoarelor prin consultarea istoricilor străini nu este concludent. Deoarece – și aici intervine recunoașterea, fie și implicită, a posibilității expresiei libere – „unul cum îi este voia poate și zice și scrie". Dar „foarte slab lucru și primejdie a le crede", „de crezut nu mai pot fi" în „băbești basne și nesărate vorbe"[5]. Astfel de reacții sunt notabile și pentru un început de „vindecare" a complexelor intelectuale de inferioritate națională. Simpla distanțare de autoritatea izvoarelor nu este un detaliu neglijabil.

Spiritul critic spontan începe de altfel să devină un început de tradiție și a cronicarilor munteni. Radu Popescu este un bun exemplu. El procedează rațional („socotind bine"), preocupat „nu să smintească istoria", ceea ce „nu este de credință". Deci conform conștiinței adevărului. Mai mult, el este lipsit și de amorul propriu național atunci când, într-o problemă controversată, „noi încă tăcem"[6]. Ceea ce este nepermis unor istorici, nu neapărat exclusiv români, munteni în speță. Propune deci o confruntare „după cum s-au găsit scris de alți istorici". În caz contrar, „nu este de credință"[7]. Dar și la acest examen rezultatul este dezamăgitor: „După aceasta se cunoaște ce fel de oameni au fost rumânii noștri, care nici un lucru deplin n-au scris"[8].

Cu aceeași libertate de spirit sunt judecate și popoarele străine cu care muntenii au venit în legătură. Stolnicul Constantin Cantacuzino nu se lasă mistificat de aparențe: „în haine nemțești, muscalii sunt tot muscali" (ceea ce este foarte adevărat). Radu Popescu este și mai drastic: „Vezi minte la greci"[9]. Cât privește competițiile și domniile interne, ele sunt judecate, adesea, de sus și fără drept de apel. Un boier oarecare notează sec că lui Radu Greceanu „i-a intrat în cap fumuri și fandasii de domnie". În alt loc, el vorbește de aceleași „fandasii nebunești"[10]. Spre sfârșitul secolului și începutul celui următor se ajunge – s-ar zice – la un anumit echilibru. Citim în *Cronica anonimă despre Brâncoveanu*: „Zic unii, cari nu este cuvânt de crezut". Pe de o parte. Dar pe de alta, există și „cronicari [care] sunt vrednici de crezut"[11]. Spiritul critic produce deci incertitudini, dar și certitudini. Este recunoscut ca o foarte serioasă instanță a adevărului, în speță istoric.

Între sacru și profan

Relațiile dintre domnie și Biserică sunt, în Muntenia, în esență identice cu cele din Moldova. Fenomen inevitabil, deoarece starea de dezvoltare istorică a celor două Țări Românești era aceeași. Intervin, bineînțeles, necesitățile politice, laice, „mirenești", prioritare ale domniei. Dar încep să apară în același timp și formulări concludente și justificări care țin de existența și procesele spiritului critic, ale spiritului rațional în orice caz.

Ne întoarcem, inevitabil, la același stolnic Constantin Cantacuzino, adevărat cap de serie. El își ia, bineînțeles, precauțiile sale. „Duhul sfânt" inspiră „adevărată știință și înțelegere", dar domeniile sunt foarte bine delimitate, „Biserica" și „politica mirenească" sunt și rămân realități distincte. Din care cauză, în cazul unor controverse, stolnicul dovedește clemență, largă înțelegere și spirit de conciliere: „Căci de a-i crede și de a nu-i crede nu iaste mare greșală pentru că acestea nu sunt dogmele bisericii sau ale sfinților părinți zise"[12]. Relativizarea dogmelor religioase este evidentă. O formulare și mai radicală întâlnim la cronicarul Radu Greceanu: „O cât iaste fără de cale și fără de cuviință părții cei bisericești să se amestece în lucrurile cele politicești în politia și eparhia ce se află"[13].

Mentalitatea tradițională este subminată și din alte direcții. Spre sfârșitul secolului al XVII-lea (1694), compilatorul (Ioan Romanul, Ion Francul) *Foletului Novel* – culegere de calendare și previziuni, destinate în primul rând, dacă nu exclusiv, lui Constantin Brâncoveanu – se arată foarte rezervat față de prezicerile astrologiei. Explicația este de un scepticism evident. O însemnare din 1701: „Căci nimeni nu știe, nici poate iscodi tăinuirile providenții lucrării". Multe previziuni nici nu se confirmă[14]. Faptul că un domn muntean avea și alte preocupări decât cele pur tradiționale are semnificația sa evidentă. De altfel, el își diversifică – pentru a ne exprima astfel – sursele de informație și izvoarele culturale. Ele sunt adesea total străine de tradiția Bisericii. Astfel, Sevastos Krimenitis traduce, pentru același domnitor, un

tratat de Aristotel, despre virtuți și vicii[15]. Limbajul și, mai ales, perspectiva filozofică sunt laice prin excelență.

Aceeași tendință duce și la înlocuirea limbii slavone cu cea latină și mai ales greacă. Dislocarea slavonei se face greu, dar ireversibil. Limba greacă înlocuiește, în Europa, slavona în secolul al XVI-lea. Acte în română apar încă din perioada 1600-1602. Dintr-o bibliografie destul de bogată, amintim doar două momente-cheie, de început absolut: Noul Testament, sub îngrijirea lui Simeon Ștefan (Bălgrad-Alba-Iulia), care fructifică în principal noua versiune latină (protestantă) a lui Théodore de Bèze, și prima traducere integrală în limba română a Vechiului Testament. Sursa principală este textul grecesc din Septuaginta (după o ediție din 1597, apărută la Frankfurt). Udriște Năsturel citea și folosea izvoare în limba latină. O evanghelie greco-română, tipărită la București de Antim Ivireanul, în 1693, ilustrează aceeași tendință[16]. S-a putut vorbi, în felul acesta, de „agonia literelor slavone [în sens larg de tipărituri – *n.n.*] în Valahia"[17]. Prima carte tipărită în limba română, în Valahia, apare la Govora, în 1639. Aceste influențe occidentale au și un rol critic antislavon evident.

Spre libertate

Pe un fond de spirit critic nativ, spontan, dar autentic și profund, de care am vorbit, s-au putut grefa – relativ repede, spre sfârșitul secolului

al XVIII-lea – ideile liberale ale Revoluției Franceze. Contaminarea lor a fost mai mare decât se crede în genere. Evident, deocamdată „criticismul" moldo-valah se manifestă în forme relativ discrete, dar foarte precise ca orientare. Un cronicar muntean reține, de pildă, o reacție acidă a stolnicului despre nepotul său Constantin Brâncoveanu: „Vezi ce prost e domnul când nu sunt eu acolo"[18]. Apar și însemnări personale în același sens. Constantin Brâncoveanu conspectează atent *Foletul Novel* și nu se abține să noteze în mai multe rânduri: „Au mințit", „Iar au mințit. Că vremea este bună!"[19]. Foarte critic este și N. Mavrocordat în adnotările sale strict particulare pe o ediție de Machiavelli: „scelerat", „acțiuni infame" etc.[20].

La cronicari, în general, exercitarea spiritului critic liber este și mai evidentă și, am adăuga, și mai accentuată. Zvonul public nu rezistă comparației cu realitatea faptelor. Scrie deci Radu Greceanu: sunt de crezut doar „faptele și apucăturile lor, și nu răspândirea ziselor". Radu Popescu invocă noțiunea de „amfivolie", îndoială, în legătură cu pretinse crime ale stolnicului și ale lui Constantin Brâncoveanu. Cronica sa abundă și în judecăți aspre etico-politice împotriva „tiraniei și lăcomiei păgânești"[21]. Nici Ienăchiță Văcărescu nu este străin de noțiunea de „îndoială", inclusiv în legătură cu unele superstiții: „Însă nu știm de vor fi adevărat aceste"[22]. Tot spre sfârșitul secolului (Ienăchiță scrie între 1788 și 1794), nici mitologia elină nu mai este luată în serios (pentru a nu mai aminti de respingerea unor „mincinoși" și a altor condeieri de aceeași speță). Filaret, în prefața la *Mineiul* pe luna mai (*Enciclopedia*

franceză pătrunsese deja în Țările Românești), combate, de pildă, o „rămășiță de acele basne ale Elinilor"[23].

Dar poate cel mai semnificativ efect al acestui spirit critic nativ este începutul complexului de inferioritate românesc. Mai ales atunci când este formulat prin comparație cu alte țări. Stolnicul are această noțiune, s-ar zice, primul: „întâi că mică și cam lături țară multora a părut că iaste". O mărturie din 1700 vorbește și mai drastic de „becisnică țară"[24]. Momente de luciditate istorică, în forme tragice, puțin luate până acum în considerație. Istoria curentă a evenimentelor nu reține din nefericire și astfel de momente, care spun „ceva" despre sufletul și conștiința unei nații.

Obiectivul elementar, dar primordial și fundamental al acestui exercițiu liber al spiritului critic este adevărul. Atestarea tradițională este cea religioasă. Căci se justifică un cronicar: „Dară este cu greu a nu se scrie aceste lucruri, căci scrie Sfânta Scriptură că de vor tăcea oamenii, eară petrile vor răspunde"[25]. Justificarea curentă este mărturia contemporanilor („a toată Moldova de la mare până la mic"), frica de judecata opiniei publice („pentru care mă și adeverez că faptele mării-sale nemincinos mă vor scoate"[26]), în general confruntarea concordantă cu alte izvoare.

Acum se face un pas mai departe. Din absolut (în sensul definit mai sus), adevărul devine relativ, interpretabil. Și ceea ce este și mai important, „a crede adevărul... în volnicia omenească este"[27]. Stolnicul Constantin Cantacuzino avea deci, de pe acum, noțiunea libertății de gândire supusă doar rațiunii, examenului său critic. Se face astfel

apel la judecata logică, iar adevărul devine în acelaşi timp un principiu de existenţă („ca să trăim după raţiune") şi de cunoaştere. Al. Ipsilanti, în hrisovul său „Despre şcolile din Bucureşti" (1776), avea foarte limpede această noţiune. Ea depăşeşte cu mult – prin nivelul său abstract – conştiinţa tradiţională a cronicarilor: învăţătura „ne învaţă să examinăm ce e adevărat şi bun prin nişte reguli foarte exacte, a deosebi ce-i adevărat, să trăim şi să lucrăm după raţiune"[28]. Tot în acest scop el decide o „adunare de toate letopiseţele ce s-au scris după vremuri" pentru a introduce un principiu de ordine raţională în cunoaşterea istorică. Aceeaşi noţiune a adevărului avea şi cronicarul grec contemporan Petru Depasta: „Omenirea este condusă foarte nemerit de cârma îndreptătoare a raţiunii ce rezidă în ea"[29]. Suntem, încă o dată, într-un moment – am spune – crucial al conştiinţei româneşti. O bifurcare între tradiţia extrem de rezistentă şi inovaţia nu mai puţin impetuoasă se produce acum şi numai printr-o nouă definiţie a adevărului. Cultura fanariotă o produce şi o stimulează. Ea este încă în minoritate evidentă, dar viitorul îi aparţine.

O altă consecinţă a libertăţii de gândire este adâncirea disocierii dintre sacru şi profan, amintită anterior. Eliberarea de tutela Bisericii şi a dogmelor religioase devine, în această zonă culturală, şi mai evidentă. Nu trebuie omis mai ales faptul că ne aflăm în secolul al XVIII-lea. Deci la o distanţă de peste o sută de ani de prima disociere sacru-profan limpede exprimată. Că un Milescu, în Moldova, îşi îngăduia să traducă Biblia după o ediţie protestantă reprezintă un act

remarcabil de iniţiativă individuală. Dar ne aflăm acum într-o epocă de politică domnească oficială. Un document în acest sens era hrisovul bine cunoscut despre şcoli al lui Al. Ipsilanti din 1776. Noul principiu pătrunde şi la cronicari, precum la Radu Greceanu, unde delimitarea este foarte netă: „Altele sunt sfaturile Domnilor şi altele Dumnezeu porunceşte"[30]. Întregul context al cronicii demonstrează că balanţa s-a înclinat în favoarea laicilor. Chiar şi episcopul Chesarie din Râmnic distinge între „cinste duhovnicească, şi nu cinste politicească"[31].

De notat este şi faptul că atributul „politicesc" începe să fie folosit şi în legătură cu fabricile de hârtie şi tipografiile cu preocupări laice. Acelaşi domnitor inovator Al. Ipsilanti (care n-ar fi trebuit să fie foarte surprins că fiii săi încearcă să fugă în Occident) aprobă, tot în 1776, înfiinţarea unei noi fabrici de hârtie. Ea este „folositoare atât politiei cu trebuinţa scrisorilor, cât şi bisericii cu tiparitul cărţilor"[32] (preocupări tipografice avusese anterior şi Constantin Brâncoveanu, în 1709[33]). În 1780, doi negustori librari şi tipografi preiau vechea tipografie a Mitropoliei şi o intitulează „politicească"[34]. Despre o tipografie particulară, tot „politicească", se face menţiune şi în 1785[35]. Noţiunea acoperea întreaga sferă de activităţi culturale laice de interes public.

Afirmarea libertăţii

Libertatea se îndreaptă, în secolul al XVIII-lea şi spre alte forme de afirmare critică. Bineînţeles, continuă – mai ales în prima jumătate a secolului – aceeaşi concepţie despre „bună voie" sau „liberă voie"[36]. Dar apare şi o nuanţă nouă: ideea de constrângere, de abuz şi samavolnicie a puterii dominante. Cu acest argument era respins, de pildă, haraciul sporit „în silă şi fără de voie" (Radu Greceanu[37]), condamnate iobăgia care violează libertatea firească şi primordială a omului (Petru Depasta, 1770), suprimarea libertăţii de expresie („nu puteam să vorbesc", Barbu Ştirbei, 1796). Sunt gânduri nu foarte frecvente, răzleţe, într-adevăr, dar semnificative. Constrângerea se profilează tot mai limpede drept cel mai periculos şi redutabil duşman al libertăţii[38].

Dar lucrurile nu se opresc aici. În gândirea unor domnitori fanarioţi apare, în această sferă de preocupări, încă o idee nouă: ideea de libertate religioasă. Ea fusese anticipată chiar de unii clerici luminaţi, cum ar fi unii succesori ai lui Antim Ivireanul, precum Mitrofan de Nisa. Acesta cere patriarhului de la Constantinopol suprimarea blestemului ce apăsa mitropolia Valahiei, cerere care-i este admisă: „...blăstămurile şi pedepsele cuprinse în gramata patriarhală... de mai nainte să rămână stricată şi fără efect şi desfăcute şi să fie mai presus şi *liberi de asemenea blesteme şi pedepse*" (*s.n.*)[39]. Este evident că „blestemul" pierduse mult din prestigiul şi eficacitatea sa iniţială tradiţională. Iar învăţământul religios nu mai este, nici pe departe, obligatoriu. După Al. Ipsilanti, fiecare elev poate alege liber „între o carieră mireană sau una bisericească"[40]. Chiar şi înalta ierarhie bisericească, precum episcopul Chesarie (în *Mineiul* pe luna noiembrie 1778), recunoaşte că am intrat în „epoca profană a cărţilor bisericeşti după slavonie pe românie"[41]. Sacralizarea lumii slavone a încetat. Chiar dacă Chesarie citise şi *Enciclopedia franceză*, fenomenul era mult prea general şi evident ca el să nu fie recunoscut. Ortodoxia dominantă, tradiţională încetase să-şi mai impună autoritatea totală în ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea.

Tradusă în terminologia ideologică occidentală a epocii, o astfel de atitudine echivala cu ideea de toleranţă religioasă. Noţiunea, bineînţeles, încă nu apare. Dar tradiţia îngăduie să se vorbească totuşi de o toleranţă de fapt (vecină cu indiferenţa) consacrată de numeroase hotărâri domneşti (nemotivate „ideologic", adesea „cumpărate"), contrazise din când în când de măsuri restrictive voluntariste, abuzive, individuale. Problema nu pare să fie foarte limpede nici istoriografiei actuale (Dan Horia Mazilu, *Românii – nişte toleranţi?*)[42], deşi Hasdeu era convins de această realitate încă din 1868 (*Istoria toleranţei religioase în România*, de care am mai amintit). Sunt prea multe şi serioase mărturisiri, începând cu D. Cantemir, despre varietatea alogenilor din Ţările Româneşti ca ele să fie întâmplătoare. Intervine uneori şi constrângerea diplomatică, reţinută de cronicari. Prin pacea de la Karlowitz (1698), urma ca „legea catolică să fie primită în fosta ţară turcească şi sfântul mormânt să se dea

Franciscanilor"[43]. O izbucnire fanatică de intoleranţă ortodoxă („pleacă, papistaşule, că te omorâm") este o raritate. Dar obiectul conflictului era, de fapt, introducerea alfabetului latin în şcoli[44]. Unii observatori străini cred că este vorba chiar de o adevărată politică de stat. După o diplomă din 1759, „nu trebuie să tulbure colonia în credinţa ei evanghelică". Libertatea religioasă este deci recunoscută. Al. Ipsilanti (în perioada 1776-1778) este elogiat din acelaşi motiv. I se recunoşte o fire „raţională, lipsită de prejudecăţile populare şi de grosolănii"[45]. El îi priveşte „cu aceeaşi ochi şi fără părtinire pe greci, pe catolici, pe armeni, pe luterani, pe evrei, le acordă la toţi libertatea de conştiinţă şi exerciţiul public al religiilor". Când patriarhia din Constantinopol „afuriseşte" franc-masoneria, anatema nu se publică[46]. Şi mai semnificativă este ideea tiparului liber (de evidentă inspiraţie naţională grecească), dispoziţie domnească din anii 1783-1789 : o tipografie poate să „tipărească liber orice carte folositoare spudeilor [studioşilor] la şcoli şi la bisericile ortodoxe ale neamului nostru"[47]. Ideea libertăţii de expresie, fie teologică, fie profană, anulează, în esenţă, orice idee de control şi cenzură. Asupra acestei probleme vom reveni pe larg. Reţinem deocamdată afirmarea energică a ideii libertăţii tiparului, în ciuda unor vagi restricţii şi hotărâri anterioare. Mentalitatea generală dominantă, oficială sau nu, era indiferentă. Poate, mai bine spus, tolerantă spontan împotriva oricăror restricţii tipografice.

Se poate deci vorbi de o sincronizare naturală, involuntară cu spiritul „liberal" al epocii.

Coincidenţă sau nu, influenţă directă sau nu, acelaşi lucru se poate spune şi despre combaterea laică a superstiţiilor. Că ele erau, teoretic cel puţin, respinse de Biserică este de la sine înţeles. O „anaforă" a mitropolitului Grigore (1776) este doar un singur exemplu[48]. Dar mult mai semnificative sunt hrisoavele domneşti. Al lui M. Şuţu (1 aprilie 1785), de pildă, care combătea credinţa în strigoi, în „vârcolaci", „ideea nebunească" a arderii cadavrelor[49]. În 1796, este anchetat şi sancţionat un alt act de superstiţie, legat de o pretinsă „comoară"[50]. Prin astfel de măsuri oficiale, slabul prestigiu al Bisericii era mult lăsat în urmă. Chiar şi atunci când se critică sabotarea „soborului de la Florenţa", care proclamase reunirea celor două Biserici creştine. „De acestea au făcut şi fac călugării", vorba cronicarului Radu Popescu[51]. Spiritul critic nativ se defula, cel mai frecvent, în astfel de cronici. Ele au jucat rolul unui adevărat „barometru de opinie" al spiritului românesc deschis şi inteligent. O astfel de critică nu şi-a pierdut, de fapt, nici azi din actualitate, dacă ne referim la eternul conflict dintre greco-catolici şi ortodocşii din Transilvania. El este abil întreţinut de o probabilă şi – în continuare – falsă tradiţie a celei de-„a treia Rome" (Moscova), preocupată să-şi menţină zona de influenţă în sfera ortodoxiei.

Radicalizare și politizare

Astfel de predispoziții și spontaneități – și, în cazul a nu puțini fanarioți, și unele evidente influențe iluministe – primesc, prin izbucnirea Revoluției Franceze și ecourile sale, un puternic impuls spre radicalizare și politizare. Situația este identică sau foarte asemănătoare cu cea din Moldova. Influența franceză[52] o pregătise, de altfel, prin emigrație – aventurieri, preceptori, secretari francezi ai unor domni. Mulți dintre ei știau franțuzește, Mavrogheni între alții. Se afirmă chiar de unii călători, despre Constantin Moruzi, de pildă, că „la curtea [sa] de la București se vorbește foarte bine franțuzește, aproape ca la Paris"[53].

Prezența consulilor francezi la București, precum și la Iași, foarte atent „observați" de consulul austriac – între alții –, stimulează și mai mult această influență. Unele manifestări atrag mai ales atenția prin ineditul și chiar agresivitatea lor. În 1789, consulul francez organizează o defilare a supușilor francezi, cu cocarde tricolore. În 1795, Gaudin este reperat ca un „om intrigant". Mai mult, ca un *„jacobin enragé"*. Cocarde tricolore erau împărțite și refugiaților polonezi în 1796[54]. Astfel de acțiuni au mult mai mult decât un caracter anecdotic. Un spirit nou începe să răzbată. Expediția lui Napoleon în Egipt pune însă capăt, pentru moment (1798-1801), acestei influențe, care introduce un limbaj și idei inedite în spațiul românesc. Noțiunea de „propagandă revoluționară" începe astfel să aibă un sens precis și în Țările Românești.

Pamflete anonime și manifeste au circulat în București și înainte de această epocă plină de efervescență. Tendința lor era naționalistă, antigrecească și antiotomană. *Trâmbița Românească* este cel mai cunoscut. Acum apar și manifeste versificate antifanariote. Combaterea exploatării și a „tiraniei" introduce însă și accente noi. Atestările pentru Moldova sunt, fără îndoială, valabile și pentru Muntenia aceleiași epoci. Manifestele din 1796 și 1799 sunt în grecește, dar și în românește. Unii boieri sunt acuzați în mod deschis de colaborare cu fanarioții[55]. Ideea de libertate și independență națională este bine subliniată. Noțiunea de „patrie", de circulație anterioară, destul de curentă, este acum strâns asociată „libertății" și chiar „reformei... adică prefacerea tuturor așezămintelor țării". Un precursor al acestor concepții este, fără îndoială, Constantin Mavrocordat (după o mărturie de epocă ulterioară)[56].

Izvoarele epocii sunt, desigur, textele, manifestele Revoluției Franceze. Ele circulă la București, îndeosebi în versiunea greacă a lui Rhigas Velestinlis. „Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului" era tradusă de consulul francez Hortolan încă din 1793. Îi urmează în grecește prima Constituție franceză (4 ianuarie 1793), dar și „Marseieza" și „La Carmagnole". Predat turcilor în 1798, Rhigas va fi executat și aruncat în Bosfor. Opinia generală era că adepții revoluției sunt „salvatori ai grecilor și prietenii libertății franceze"[57]. Este însă greu de precizat – din punctul de vedere românesc – dacă în această influență evidentă predominau ideile noi sau doar o stare de răzvrătire generală latentă, difuză împotriva

vechii orânduiri politico-sociale supuse dominației turcești. Se ia totuși cunoștință cu satisfacție că o veche și nedreaptă ordine politică și socială poate fi răsturnată. Exemplul francez se va dovedi contagios.

Presă, cărți apusene și publicații revoluționare

Nu s-a subliniat îndeajuns – în istoria literară tradițională – rolul jucat de pătrunderea presei occidentale în politizarea și, apoi, în radicalizarea intelectualității celor două Țări Românești. Nici rolul ei cultural, important, deși mai discret, încă n-a fost bine pus în evidență. Că sfera de acțiune nu a fost, inițial, mare este adevărat. Dar modificarea progresivă – și destul de rapidă – a mentalității și deci a opiniei publice, indiferent de dimensiunile sale, adaugă încă un element de originalitate și de regenerare a secolului al XVIII-lea românesc.

Privind în ansamblu și foarte sintetic, observăm trei categorii de cititori români de „gazeturi" sau „ziare". Cei dintâi, cu totul ocazionali și discontinui, sunt unii cronicari, care-și diversifică în felul acesta izvoarele istorice. Poate fi reținut, mai întâi, cazul lui Axinte Uricarul. El folosește unele „gazeturi", mai precis „niște avisii ce scriau" (deci izvoare italienești: *avvisi*). Mult mai apropiat de epoca noastră și pătruns de spiritul său fanariot, cronicarul grec Petru Depasta se folosește și el de „ziare"[58], a căror circulație sporește mult în epoca respectivă.

O categorie nouă este a boierilor care călătoresc și se informează, cu acest prilej, în mod direct și independent de relațiile pe care le puteau avea la curtea domnească. Este cazul tipic al boierului oltean Barbu Știrbei, care, ajuns la Karlsbad, înainte de 1796, citește „gazeturile" grecești, apoi și franțuzești (după ce a învățat limba la o vârstă destul de „coaptă") și italienești. Apare la el încă o deprindere nouă: a abonamentelor personale, de care se interesează începând încă de la 1784, prin casa Hagi Pop din Sibiu, în 1795-1797 și 1798. Folosește în acest scop și relațiile sale particulare[59]. Nu este un caz izolat. Cu atât mai mult cu cât exemplul cel mai convingător îl dădeau chiar domnitorii fanarioți, mari cititori de „gazeturi". Despre costul abonamentelor avem indicații și din condica domnească de cheltuieli.

Documentația existentă este îndeajuns de convingătoare ca să afirmăm că la curtea domnitorilor fanarioți lectura presei occidentale era destul de curentă. Abonamente regulate la ziare franceze și italiene se făceau încă din 1727[60]. Un mare cititor era Constantin Mavrocordat, interesat (în 1740) de știri din gazete olandeze, *„di Colonia, di Lipsia, di Viena e di Mantova"*. Când „starostele de Cernăuți" îi trimite (în 1741) ziare procurate prin intermediari polonezi, domnul (pe atunci pe tronul Moldovei) le refuză: sunt „vechi", „nici de o treabă". „Măria Sa are de unde lua gazeturi."[61] Într-adevăr... La fel se poate spune și despre Gr. Ghica, Al. Ipsilanti, Scarlat Callimachi (1763-1764). Gr.Alex. Ghica primea, de la Londra, chiar și gazete englezești. O listă aproximativ

completă cuprinde titluri ca: *La Gazette de Vienne, Le Journal Encyclopédique, Le Journal de Frankfort, Notizie del Mondo, Le Spectateur du Nord, Le Journal Littéraire, Le Mercure de France, Il Redattore italiano, Die vereignete Post und ofener Zeitung. Revue encyclopédique* era „liberală", în timp ce *Courrier de Londres* era, tot în limbajul actual, „reacționar"[62]. Nu lipsea nici *Almanach des Dames*, destul de „exotic" totuși pentru o modestă curte „balcanică".

Un cleric luminat, precum Chesarie de Râmnic (asemenea „colegului" său mitropolitul Leon Gheuca din Moldova), era interesat, nu mai puțin, de *Journal encyclopédique de libre propagande philosophique*. Dar mai ales, în 1780-1781, „pentru *Mercurii* care se fac la Viena și sunt și pe limba franțuzească". Pe lângă *Mercure littéraire et politique*, cerea deci și un *Mercure historique et politique*[63]. Există, fără îndoială, o mare curiozitate de „știri europene" și o sete de informații, despre care stau mărturie și cuvintele boierului Constantin Oteteleșteanu adresate importatorului sibian C. Hagi Pop: „Oricâte gazeturi vor fi venit, mă rog să mi se trimită"[64]. A dispărut deci clauza apariției recente, într-atât de mare era curiozitatea pentru „evenimentul nou" în sine.

Funcția culturală a presei apusene, deși nu imediat perceptibilă, este mult mai importantă decât satisfacerea curiozității unor noi evenimente politice. Ea începe să-i familiarizeze pe cititorii săi (câți erau) cu aspecte și evenimente încă necunoscute în cultura noastră. Pe lângă informația recentă, culturală și literară propriu-zisă (ultimele apariții și titluri, activitatea editorială în

genere), apar știri surprinzătoare și despre polemici și succese literare, despre noile curente, despre fenomenul – inedit încă la noi – al modei literare. Opinia publică literară devine o realitate tot mai perceptibilă. Și ea contribuie, în mod decisiv, la formarea unei astfel de opinii literare incipiente. O adevărată schimbare de mentalitate, deocamdată doar prefigurată, se lasă astfel întrevăzută spre sfârșitul secolului al XVIII-lea. Ea va fi tot mai dezvoltată pe durata primei jumătăți a secolului următor.

Se poate vorbi, în felul acesta, de primul „succes" românesc al unei cărți occidentale? Credem că da. Este vorba de celebra și mult controversata în epocă *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers* (1751-1761, 17 volume, cu întreruperi, întreprindere de mare pionierat, organizată și animată de Diderot și D'Alembert). Obiect de acute controverse, polemici și de o publicitate europeană neobișnuită, faima sa ajunge și în Valahia. În felul acesta *Enciclopedia* a atras atenția și unui cleric luminat, episcopul Chesarie de Râmnic. Acesta se grăbește s-o comande (15 iunie 1778), prin casa C. Hagi Pop din Sibiu, cu o revenire la 14 septembrie 1778, căci procurarea ei, în această zonă, nu era chiar foarte ușoară. El cere să i se trimită neapărat (de căutat și la Viena sau „Lipsia") o „carte ce se numește franțuzește dictionnaire encyclopédique, adică lexicon care iaste despărțit în mai multe tomuri unde să coprinde toate învățăturile și de toate științele"[65]. În sfârșit, *Enciclopedia* sosește și este imediat pusă la contribuție. Este folosită ca izvor istoric. Dovadă *Mineiul* pe

noiembrie 1778, apoi pe decembrie, urmat de *Mineiul* pe ianuarie şi februarie 1779, cu informaţii despre istorici antici, romani. Este folosit indirect şi Montesquieu[66]. Şi la Iaşi se cumpără, în 1779, patru tomuri din *Enciclopedie*[67]. Devine un adevărat prototip al cărţii de mare succes, rară, interzisă şi tocmai din acest motiv foarte căutată. C. Stamati, agent greco-francez, cere, în 1795, consulului Lebrun un exemplar[68]. Românii încep să guste din savoarea fructului interzis.

Un alt exemplu elocvent de mare succes îl oferă Voltaire. Este scriitorul tipic de „scandal" al *Secolului Luminilor*, receptat la noi în mod foarte inegal, nesistematic şi nu întotdeauna prin operele sale istorice şi literare cele mai reprezentative. Dar masiv şi în ediţii de epocă. Iscăliturile româneşti pe volume disparate editate în 1774 sunt semnificative[69].

Trei aspecte esenţiale se cer bine subliniate. Voltaire pătrunde la noi, în primul rând, prin texte ocazionale, de pură propagandă politică, antiturceşti, stimulate de ruşi: *Le Tocsin des rois* (1771: *Toaca împăraţilor*) şi *Traduction du poème de Jean Plokof* (1770: *Tălmăcirea a facerii lui Jean Plokof*)[70]. Mult mai substanţial este Voltaire istoricul. Amintit, ca atare, de Ienăchiţă Văcărescu încă din 1787, în prefaţa la *Gramatica* sa, cu „istoria de obşte"[71]. Se face trimitere, probabil, la *Essai sur l'histoire générale et sur les mœurs des nations, depuis Charlemagne jusqu'à nos jours* (1756 sau 1761-1763). Şi mai atractivă este *Histoire de Charles XII*, mai ales prin episodul refugiului său la Bender. Va fi tradusă în 1792[72]. Voltaire este citat şi într-o *Geografie* din 1774, ca

şi în diferite contexte[73]. Se observă fără dificultate că opere literare (proze, teatru, în speţă tragedii, pentru a nu mai vorbi de versuri) interesează mai târziu, cu precădere în primele decenii ale secolului următor[74]. Ceea ce s-a numit, nu fără oarecare exagerare, „voltairianismul românesc" este, în primul rând, o reacţie inconformistă de ordin ideologic. Despre un astfel de „voltairian" moldovean, de la sfârşitul secolului, am amintit anterior.

Nu oferim o bibliografie a acestor traduceri. Reţinem doar spiritul lor şi ideile puse în circulaţie. Din acest punct de vedere, influenţa cea mai constructivă, deşi mult mai discretă, este a lui Montesquieu. Va fi asociat proiectelor noastre de reformă, mai ales în primele decenii ale secolului următor. El pătrunde, se pare, mai întâi prin filieră greacă. *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734) sunt traduse încă din 1750 şi citite în această versiune. Ele popularizează, dacă nu chiar introduc şi la noi ideea de cauză în explicarea fenomenelor istorice[75]. Împărăteasa Ecaterina îl admira pe Montesquieu. El este folosit şi într-un cod de legi tradus, în 1773, de Toma Logofătul.

Această infuzie masivă de ideologie occidental-iluministă, în original sau în traducere grecească, are urmări capitale asupra destinelor culturii române. Pentru o bună perioadă, efectele acestei influenţe sunt profund benefice. Ea umple un gol imens, căzând pe un teren practic arid, lipsit de orice producţie ideologico-literară românească. Acum începe să se formeze un mare clişeu,

devenit de fapt un mare mit, al superiorității absolute a cărții străine asupra celei românești. El continuă, fără nici un paradox, până azi. Tot ce vine din Franța, apoi – după 1989 – tot mai mult din SUA, este, prin definiție, superior, exemplar, incomparabil. Ceea ce are și un efect deprimant asupra tendințelor și posibilităților creatoare originale românești. Este, și azi, greu de admis că nici un autor român, nici o carte românească nu se poate compara, nu poate fi egală sau chiar superioară unor cărți corespunzătoare franceze sau americane și, în general, occidentale. Dar mitul este încă atât de tenace, încât cu greu poate fi dislocat. Noi înșine ne-am confruntat – și nu o dată – cu o astfel de situație.

Acum se formează și alte deprinderi intelectuale – la început mai ales – extrem de benefice. Românii încep să cunoască fenomenul și metodele succesului literar, prin difuzare și chiar propagandă orală și scrisă. Iosif Moesidax vorbește elogios despre Voltaire, în 1765, în fața lui Grigore al III-lea Ghica. Iar acest greco-francez de care am amintit, C. Stamati, propune în 1795 să se traducă în grecește opera lui Voltaire, *Les Aventures de Télémaque* și să fie distribuită gratuit în imperiul rusesc[76]. Tot acum începe să se instaureze și la noi cultul cărții – într-o primă fază, obiect de lux și semn al promoției sociale – și să se formeze primele biblioteci particulare, așa-zicând „laice". În afară de celebra bibliotecă a Mavrocordaților, de care am amintit, se citează și nume mai obscure precum Alexandru Fiscuti și Ștefan Solciai. Ele includ opere de Claude Fleury, Wolf, Heineccius etc.[77]. Faptul că ele s-au constituit în Transilvania

dovedește și mai mult amploarea fenomenului. Astfel de cărți pătrund și în unele biblioteci școlare.

În sfârșit, ceea ce se numea, de secole, „Republica Literelor" începe să devină o realitate și la noi. Se observă nu numai la grecii fanarioți, cu legături peste tot, dar și la clerici și boieri români luminați fenomene și deprinderi culturale noi: comenzi de cărți în străinătate, corespondenți literari, primiri de cataloage și extracte de cărți franceze, spre informare și documentare. Uneori operația avea și o finalitate și un dedesubt diplomatic, de captare și seducție[78]. Inedită este, mai ales, comanda la casa C. Hagi Pop din Sibiu de cărți „care se arată în gazeturi". Publicitatea literară și reclama devin astfel și în această zonă o realitate tot mai eficientă.

Izbucnirea Revoluției Franceze schimbă în mare parte datele problemei. Situația existentă suferă modificări radicale, chiar dacă – pentru moment – de scurtă durată, încep să pătrundă la noi un gen nou de publicații, expuneri de principii și instrucțiuni revoluționare, total ostile vechiului regim. În același timp, noi idei politico-revoluționare își fac apariția la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui următor. Noțiunea de propagandă începe să aibă și la noi un sens precis. Nu trebuie omis mai ales faptul că atât agenții, cât și publicul receptiv la astfel de mesaje sunt, în primul rând, grecii, categoria cea mai cultivată a epocii. În timp ce o presă revoluționară greacă era posibilă, în unele centre est-europene, la noi se putea vorbi, cel mult, de „manifesturi".

Noțiunea apare nu numai în câteva *Cronici și povestiri românești versificate*. O reacțiune a epocii

legată de ideea de „propagandă" merită reţinută. În timp ce presa greacă denunţa fără nici o inhibiţie „maşinaţiile guvernului ţarist", timorarea moldo-valahă este încă mare. Scepticismul privitor la o răzmeriţă, legat de intrarea ruşilor în Bucureşti, este evident. El este resimţit totuşi, de pe acum, ca un defect, ca o anihilare a gândirii şi convingerilor libere: „că nici *manifest* [*s.n.*] nu vede/ ci li-e de a vede"[79].

Dacă privim cu atenţie, observăm că ideea de „manifest" are o circulaţie mai mare şi un sens mai extins decât pare la prima vedere. N. Mavrogheni o are din 1783. Este în acelaşi timp un substitut al unei opinii libere şi un sinonim al textului politic „subversiv", de „propagandă revoluţionară". Cu acest înţeles precis ea circula, în Bucureşti, încă din 1798, prin manifestul lui Napoleon către egipteni, tradus din arabă în greacă. Deci chiar de la începutul invaziei Egiptului de către francezi. Când Napoleon intră în Polonia, în 1806, manifestul său este tradus tot în greceşte, cu sublinierea bine apăsată a ideii de „libertate"[80]. Noţiunile de „replică", „polemică", „apologie" etc. sunt incluse. Mai ales atunci când astfel de texte apar în presa europeană, de pildă, vieneză, mai uşor accesibilă în Ţările Româneşti. Mai toţi domnitorii fanarioţi (C. Mavrocordat, N. Mavrogheni etc.) se dovedesc sensibili la astfel de ecouri. Reacţiile lor sunt bine atestate.

Parcurgem o perioadă când se înregistrează, în domeniul ideilor politice, un mare salt calitativ. Încep să circule multe idei noi şi din abundenţă. Toate sunt de inspiraţie revoluţionară franceză, radical ostile ordinii absolutiste feudale. Noţiunea

de cărţi „subversive", de „contrabandă" începe să aibă un sens foarte precis. Un grec francizat, C. Stamati – care urmărea să devină consul –, rezumă cu claritate obiectivele noii propagande politice: „Scrierile revoluţionare au triplul avantaj de a lumina poporul, de a agita despotul şi de a-l incita la acte violente care preced totdeauna revoluţiile"[81]. Noţiunile de „revoluţie", „suveranitate", „popor", „cetăţean" încep să capete un înţeles subversiv manifest, chiar dacă circulaţia acestor idei se va reduce, în mod esenţial, aproape exclusiv la cercurile culturale greceşti. Dar aceste publicaţii franceze, „pătrunse de noile idei de libertate", sunt „instrumentele clandestine ale propagandei revoluţionare în Balcani"[82].

Ne putem face o idee foarte precisă despre conţinutul acestei propagande parcurgând lista cărţilor franceze importate la Bucureşti de fraţii Puglio din Viena şi confiscate, iar aceştia expulzaţi din ţară, în 1787. Arestarea lor de poliţia austriacă nu întârzie nici ea (1790). Titluri ca: *Histoire politique de la Révolution en France*, *De la souveraineté du peuple*, *lettres du père Manuel... sur la révolution* sau *Manuel du citoyen* ne introduc într-un regim ideologic total schimbat. Traducerea „drepturilor omului" este învăţată pe de rost chiar şi de negustorii greci, fenomen mai mult decât neobişnuit de fervoare revoluţionară republicană. Alt aspect caracteristic epocii: amestecul de titluri revoluţionare incendiare cu literatura erotico-libertină, tipic secolului al XVIII-lea francez[83]. Ruptura de nivel faţă de mentalitatea tradiţională cronicărească şi boierească este, azi, greu imaginabilă. Izbeşte, în egală măsură, şi spiritul

antireligios al acestor publicații, combătute (cu cât efect?) încă de la apariția lor în țară (1797)[84]. Un pamflet austriac este îndreptat contra francezilor revoluționari, în 1799[85]. Am intrat, în mod evident, într-o nouă fază istorică: a războiului ideologic și de propagandă, cu reverberații până în țările noastre.

Largă deschidere europeană

Procesul de „europenizare" a Țărilor Românești continuă și chiar se amplifică în Muntenia. Din unele puncte de vedere se poate vorbi de o „europenizare" mai intensă decât în Moldova. În tot cazul, *topos*-ul european acum se definitivează și se generalizează. Privind acest proces în ansamblul său, în ambele Țări Românești, credem că se poate afirma că ne aflăm în fața „primei forme fără fond" a culturii și civilizației noastre. „Europa" este de pe acum o imagine grandioasă, exemplară, plină de mari promisiuni, dar deocamdată încă „goală". Procesul, dacă este evaluat cu luciditate, nu s-a încheiat de fapt nici până azi. Pentru motivul esențial că el a fost și a rămas încă, în esență, un produs de imitație. În timp ce, în Apus, „Europa" s-a format în mod organic, urmare a unei întregi dezvoltări și cauzalități istorice, la noi ea a constituit doar un model și un ideal ideologic, în primul rând teoretic, exterior și imitabil. Indiscutabil, deosebit de fecund, de mari perspective, dar fără etapele pregătitoare, anterioare, care să-i dea un conținut profund și o adevărată consistență[86].

Nu-i mai puțin adevărat că un anumit proces organic a avut loc, chiar dacă de mici dimensiuni și intermitent. El era stimulat de călători, misionari catolici, greci cultivați, care întrețineau imaginea unei „Europe" atractive și seducătoare. Faptul că un tânăr țăran din Muntenia pleacă pe jos în Italia și ajunge călugăr capucin, în 1578, la Napoli, este mai mult decât o anecdotă istorică: un adevărat gest emblematic. Este vorba de Ieremia Stoica (1556-1625), beatificat în 1983 de Papa Ioan Paul al II-lea, devenind „Beato Geremia Stoica de Valacchia". S-a ilustrat printr-o mare vocație și pasiune medicală.

La cronicari acționează o adevărată curiozitate intelectuală, o uimire a ineditului, o necesitate evidentă de lărgire a orizontului cunoașterii. Este ceea ce exprimă foarte bine Radu Popescu atunci când mărturisește că „m-am îndemnat a scrie din cele ce s-au întâmplat prin alte părți". Că el dădea o mare importanță acestor informații externe deducem și din faptul că un întreg capitol din cronica sa se intitulează „Aicea lăsăm Istoria Țării Românești. Scriem ce s-a întâmplat prin alte părți străine" (cu știri din „Franția", „Ispania", „Engliteria", „Prusia"[87]). Alt cronicar, Constantin Căpitanul Filipescu, știa (aproximativ) de „Cristof Colombul, călugăr francez", de „Luter Marton"[88]. Dar raza vizuală a lui Radu Popescu este și mai extinsă. Ea se lărgește spre America, „lumea cea nouă", inclusiv în termeni de cunoaștere intelectuală: „neștiută de noi și lumea noastră de ei neștiută"[89]. Ceva mai mult: Ienăchiță Văcărescu aflase (de unde?) de războiul de independență al Statelor Unite, „prin mijlocul și ajutorul Franciei

au rămas independente de către Englezi"[90]. Un emigrant ardelean, preotul unit Samuilă Damian, ajunge chiar în America. Are legături cu B. Franklin, întâlnit înainte de 1755, în Philadelphia. Numele său apare de altfel în corespondenţa inventatorului paratrăsnetului. Cu atât mai mult cu cât Samuilă Damian îşi câştigă existenţa în Noua Lume făcând experienţe de electricitate în public. Se preocupă chiar şi de o anume publicitate în presa americană, dând un anunţ în *The South Carolina Gazette* (23-31 octombrie 1748)[91]. S-ar putea să fie primul anunţ publicitar românesc apărut în presa americană.

Conştiinţa apartenenţei la Europa se profilează cu claritate tot în această perioadă. Constantin Brâncoveanu foloseşte termeni de o mare familiaritate (poate excesivă). El cere ştiri *„della nostra Europa"*, sugerând o intimitate politico-spirituală nebănuită, probabil simulată[92]. În tot cazul, solidaritatea europeană se produce în primul rând în unele idei creştine, opuse islamului. *Foletul Novel*, tot al lui Constantin Brâncoveanu, vorbeşte de altfel de „Europa creştină" (1701)[93]. Propaganda rusească foloseşte aceeaşi idee în scopuri pur politice, antiturceşti. De pildă, într-o *Rugăciune a neamului Grecilor către toată creştinească Europă*, traducere de Evghenie Vulgaris, din italiană, pe la 1772[94].

Poziţia domnitorilor Moldovei şi ai Ţării Româneşti nu era lipsită de ambiguitate. O constantă, de pe acum, a politicii externe româneşti. Pe de o parte erau folosiţi de către Poartă ca izvoare de inspiraţie „europeană". Pe de alta era limpede percepută în Occident tendinţa lor de

independenţă. Un observator străin notează (în 1754): „Domnii Moldovei şi Ţării Româneşti, deşi tributari ai Porţii, erau priviţi ca prinţi ai Europei"[95]. Publicaţia apuseană – germană în speţă – *Theatrum Europaeum* (1633-1738), culegere de corespondenţe politice externe, se face ecoul opiniei publice occidentale atunci când reţine (după un raport austriac) tendinţa constantă de revoltă şi independenţă a acestor „prinţi ai Europei"[96]. Politica lui Constantin Brâncoveanu şi D. Cantemir, popularizată de presa menţionată, oferă cel mai elocvent exemplu. Chiar şi relativa frecvenţă a ştirilor despre Ţările Româneşti într-o publicaţie cu titlu „european" indică nu numai extinderea razei sale vizuale, dar şi conştiinţa apartenenţei acestor ţări la acelaşi spaţiu geopolitic european.

Urmările sunt – privite în adâncime şi în perspectivă istorică – deosebit de importante. Exagerând, poate, puţin, s-ar putea vorbi, în scop pur demonstrativ, de o adevărată schimbare de „paradigmă". Se produce, de fapt, prima schimbare de paradigmă din istoria culturii şi civilizaţiei Ţărilor Româneşti. Se trece, cu alte cuvinte, de la mentalitatea tradiţională, arhaică, patriarhală, „pravoslavnică", feudală la idealul european al „Europei luminate". Un produs pur al iluminismului. La sfârşitul secolului al XVIII-lea, această imagine era bine constituită şi configurată. „Europa luminată" devine un model global, integral, o sinteză de nouă cultură şi civilizaţie. În această fază, aspiraţiile reformatoare erau exprimate în mod sintetic. Dar, prin analiză, putem identifica trei straturi semantice. Ele sunt gândite solidar şi, în

marea majoritate a cazurilor, simultan. Suntem în plină epocă de descoperire şi glorie a „Apusului luminat al «Europei»”.

Europa atrage şi se pleacă în Apus, în primul rând, pentru „a şti şi a învăţa”, aşa cum subliniază foarte apăsat – se pare primul – stolnicul Constantin Cantacuzino[97]. Ea este marele izvor de „învăţătură” şi „cultură”. Exemplul grecesc este invocat, încă o dată, de episcopul Chesarie de Râmnic şi de alţii. Carnetul de studii al stolnicului de la Universitatea din Padova stă mărturie. „Europa” şi „învăţătura” devin noţiuni sinonime. „Dascălii Europei” – scria Ienăchiţă Văcărescu, în acelaşi sens, în 1794 – sunt „oameni vrednici şi de laudă”[98]. Se poate vorbi, fără exagerare, de un adevărat „miraj”.

El este stimulat şi de marele prestigiu a ceea ce numim astăzi „civilizaţie”. Europa este imaginea progresului şi a realizărilor pe toate planurile. Contrastul cu „barbaria” şi „ignoranţa” din ţările noastre este mai mult decât evident. În 1798, arhimandritul Grigore Râmniceanu, un luptător pentru introducerea limbii române în cărţile bisericeşti, are – din această cauză – o imagine puternic idealizată, în care superlativele abundă:

> Oamenii Europei au minte ascuţită, sunt nepregetători şi viteji; şi cum într-însa s-au născut atâţia înţelepţi, atâţia puitori de pravile, doftori, ritori şi voivozi aleşi, care au domesticit, au învăţat şi au biruit toate celelalte neamuri ale lumii cu puterea minţii lor, a limbii şi a mâinii, într-atât au înflorit şi înfloresc ştiinţele, meşteşugurile, bunele obiceiuri şi buna nemurire...

Că ne aflăm în faţa unei adevărate definiţii *ne varietur*, al unui topos ideologic bine constituit şi

de mare prestigiu, o dovedeşte şi un text dintr-o cronică a lui Naum Râmniceanu, scrisă către 1800. Prestigiul Europei era atât de mare, încât îl umplea de admiraţie până şi „marea cuviinţă a zidurilor Europei” (pe care cronicarul nici nu le văzuse). Acest continent puternic idealizat

> asemenea covârşeşte şi cu mulţimea nemăsurată a oamenilor între care întotdeauna au strălucit darurile fireşti şi la bunele obiceiuri şi la ştiinţa învăţăturilor şi iscusinţa armelor şi la tot lucrul cel de folos în viaţa oamenilor, s-au aflat în Europa mai toate meşteşugurile şi mai vârtos cea mai mare laudă – tabla corăbiilor care cu degetul arată ascuţimea minţii europenilor, tiparul s-au aflat în anul 1440 de la Hr., praful de puşcă de oarecare Berhold la leat 1390, cum şi organele cele de război...

De unde concluzia pe care o trage – entuziast şi cu toată convingerea – acelaşi arhimandrit Grigore. Sunt mai mult decât suficiente motive „cum că iaste de cuviinţă ca aciastă Europă să se numească podoaba lumii”[99]. Ţările Româneşti nu sunt deci numai o parte de Europa, dar au şi un mare model de urmat: Europa însăşi. În primele decenii ale secolului următor, idealul şi modelul european sunt deci afirmate cu o mare intensitate. Iar la acest ideal aderă nu numai domnitorii fanarioţi reformatori (Scarlat Callimachi, de pildă), dar şi întreaga noastră clasă politică şi cultivată a epocii.

Conţinutul şi descrierea „modelului european” sunt studiate în istoriografia românească sub lozinca *Între Orient şi Occident*[100]. Un adevărat clişeu istoriografic, plin de detalii pitoreşti şi anecdote, pe care nu le mai reluăm acum. Un amestec de elemente de civilizaţie şi cultură occidentale şi

de puternice reminiscenţe tradiţionale, grupate la rubrica „Orient". În orice caz, asistăm la un început de modernizare şi europenizare rapide, chiar dacă încă superficiale, ale Ţărilor Româneşti. Totul tinde să se schimbe, deşi fragmentar şi pe spaţii sociale reduse : psihologie, moravuri, deprinderi, cultură, relaţii sociale şi internaţionale.

Câte un gest simbolic exemplifică tot acest proces de sincronizare şi imitaţie : fuga în Occident a fiilor lui Al. Ipsilanti, Constantin şi Dumitru Ipsilanti, respectiv de 18 şi 16 ani (16-17 decembrie 1781). Explicaţia tatălui lor este exactă : „Pentru satisfacerea curiozităţii lor de a vedea ţări străine". Alte detalii sunt la fel de revelatoare : „Şi numai decât să îmbrăcară cu alte haine strâmţişoare, care se cheamă nemţeşti", altfel spus „portul de nemţişori"[101]. În schimb, ca spectacolul contrastului Orient-Occident să fie deplin, Ienăchiţă Văcărescu – trimis în misiune diplomatică de „recuperare" la Viena în audienţă la Iosif al II-lea – produce o adevărată senzaţie, la curte, prin costumaţia sa orientală. Doamnele din suita şi anticamera imperială aproape că vor să-l dezbrace. Sunt viu interesate de şalurile şi blănurile sale, rar văzute la curtea vieneză.

Explicaţia seducţiei apusene este pusă, pe bună dreptate, de Ienăchiţă Văcărescu pe seama noii educaţii primite prin „dascălii Europei şi de limbă franţuzească şi de limbă italienească : oameni vrednici de laudă şi împodobiţi cu multe ştiinţe". Escapada nu este deci condamnată, ci pe deplin înţeleasă. Am trecut de faza instrucţiei şi cunoaşterii livreşti doar prin „istorii geograficeşti". Fiii

lui Ipsilanti vor „să vadă şi ţările Europei în simţire"[102]. Este o stare de spirit şi o nouă aspiraţie ce se face simţită în ambele Ţări Româneşti. Înaltul cleric Vartolomei Măzăreanu deplânge faptul că nici tinerii boieri moldoveni „din ţara lor nu es ca să vază... învăţăturile şi procopselile ce le lipsesc şi să se îndemne a le urmări"[103]. Gânduri şi iniţiative încă izolate, fără consecinţe imediate. Dar care indică o mutaţie subterană şi în profunzime a spiritelor cultivate româneşti. Sunt prefigurările începuturilor culturii române moderne.

Situaţia este cu atât mai dificilă, în orice caz foarte incertă, o bună perioadă, deoarece nu sunt încă indicii că „Europa" ne „acceptă" în structurile, cultura, civilizaţia şi ierarhia sa de valori. Prestigiul nostru „european" este încă mult prea redus, impresiile sunt în general negative. „Bieţii valahi" – după expresia lui Salaberry[104] – este aproape un loc comun. El este întreţinut, în bună parte, chiar de români. Capul de serie pare să fie stolnicul Constantin Cantacuzino : neam „scăzut", „supus", „ocărât" etc.[105]. Luciditatea istorică şi un imens regret patriotic se amestecă într-un dozaj greu analizabil. Pe de altă parte, poziţia – să-i spunem cu un termen blând – „ancilară" a Ţărilor Româneşti le fixează pentru secole un statut inferior de subordonare, obedienţă şi „iobăgie" politică faţă de Înalta Poartă. „Domnitorii Moldovei şi Valahiei" – zice un proverb turc – „sunt cei doi ochi ai Imperiului Otoman îndreptaţi spre Europa"[106]. Funcţie subordonată de „agenţi informatori", de care fanarioţii, mai ales, mari cititori de presă occidentală, se vor achita cu servilism şi competenţă bine subliniată.

Dacă se poate vorbi totuşi de o descoperire „europeană" a Ţărilor Româneşti, ea este cu totul ocazională şi intermitentă : nobili germani care se întorc din cruciada a patra şi trec prin Transilvania, studii aproximative despre *Morlaques**, o menţiune cu totul fugară a lui Montesquieu. În secolul al XVIII-lea, referinţele (dacă le putem numi astfel) se înmulţesc. Ele sunt stimulate de traducerile din D. Cantemir, de moartea tragică a lui Constantin Brâncoveanu şi a familiei sale la Istanbul. Mica istorie literară comparativă reţine şi faptul că abatele Prévost îi face un portret cam fantezist în ultimul său roman (*Le Monde Moral*, 1760-1764)[107]. Ştiri mai multe despre Transilvania şi evenimentele sale politice devin publice după refugiul lui Francisc al II-lea Rákóczi la Paris. *Hôtel de Transylvanie*, de reputaţie mai mult decât dubioasă, figurează şi în *Manon Lescaut*. Şi într-un roman de M^{me} de Staël, *Corinne*, din secolul următor (1809), se face o menţiune fugitivă.

Sunt doar câteva repere şi nu mai mult. Despre Ţările Româneşti se găsesc mai multe (şi mai serioase) informaţii politico-istorice în publicaţia germană periodică *Theatrum Europaeum* (1633-1738), în 21 de volume. Însă, poate, una dintre cele mai elocvente şi semnificative reacţii ale unui occidental despre „occidentalizarea" noastră incipientă este a călătoarei şi scriitoarei engleze Lady Craven, în timpul domniei lui N. Mavrogheni (1786). Când i se arată cu mândrie un pretins „parc englezesc" al unui boier Dudescu, ironia sa este amară : el este mult mai modest decât cel

* Sau *morlachi* (*ital.*), locuitorii „Mavro-Valahiei" (Valahia de Sud, în gr.) (*n.r*).

mai modest parc englezesc, de acasă[108]. Nu ne îndoim că Lady Craven avea dreptate...

În ciuda obstacolelor şi inerţiilor inevitabile ale vechii mentalităţi retrograde, imaginea „Europei luminate" progresează. Este tot mai bine asimilată, iar conţinutul său intelectual – singurul care ne preocupă în această ordine de idei – se precizează tot mai mult. „Europa civilizată" (noţiune destul de frecvent folosită de fanarioţi) implică mai mult decât noi moravuri, „bucătari francezi", „muzică europeană", „vasele de argint par a fi de provenienţă engleză" etc. (după observaţiile unor călători străini, citiţi atent de N. Iorga). Ea presupune, mai ales, un regim intelectual nou: „limbi europene", lecturi de autori europeni, în original sau traducere. Formarea unui nou gust literar. Şi ceea ce este cel mai important, apariţia unor noi idei „ideologice" şi literare devine posibilă. Un capitol care merită într-adevăr atenţie.

O carieră de „dragoman" nu se putea face la Poartă decât prin cunoaşterea de limbi străine. Mulţi greci cultivaţi nu mai voiau să vorbească greceşte. *„La Francese e molto in voga"*, nota Raicevich în 1788[109]. La curtea lui Al. Moruzi se vorbeşte bine franţuzeşte, „aproape ca la Paris". N. Mavrogheni ştia italieneşte şi franţuzeşte. Citea şi presă franceză: *Le Spectateur du Nord*[110]. Grigore Ghica vorbea şi el franţuzeşte, „precum şi celelalte limbi europene"[111]. Chiar dacă o cronică de curte poate fi suspectată că înfloreşte adesea realitatea, nu este mai puţin adevărat că plurilingvismul european, îndeosebi francez, era un semn nou şi distinctiv al epocii.

Lectura cărţilor străine deschide orizonturi noi, unele nebănuite. „Europa" însăşi pare a fi

lăsată uneori în urmă. În 1795 se traduce, din grecește, *Istoria Americană*[112]. În bibliotecile românești de epocă existau și titluri dintre cele mai neobișnuite, ca *Recherches philosophiques sur les Américains* de Paw și *L'histoire de l'Amérique* de Robertson în versiuni franceze[113]. Astfel de cărți nu sunt însă numai izvoare istorice și de cunoaștere. Ele propuneau și noi modele de redactare. Fenomenul se observă foarte bine la unii greci, la Meletie de Arta, de pildă, autor de istorii ale Bisericii scrise după tipic și scheme occidentale[114]. Alteori, izvoarele occidentale sunt recomandate ca documentare amplă despre un subiect. „Eu dau" – scrie I. Văcărescu – „numai o idee cititorului de aceasta pe scurt"[115].

Câteva noi idei care pluteau în aer sunt acum mult mai bine precizate. Uneori se indică și sursa: Voltaire în cazul unor comentarii despre Vechiul Testament[116], ateii „nedumneziți", inspirați de „farmazoni și dascălii acestora Franțozi"[117]. Răspândirea ateismului atrăgea atenția – și fulgerele – lui Antim Ivireanul. Ideea de progres, regenerare, înaintare, „deșteptare" este și ea destul de curentă. Un suflu nou începe să învioreze întreaga cultură română. Vechile și latentele complexe românești primesc un viu impuls prin prestigiul noului termen de comparație. C. Hangerliu este condamnat de un cronicar anonim, deoarece „stricase acea mărire ce are acest Principat/ care la toată Europa este vestit și lăudat"[118]. O exagerare evidentă. Chiar și lăutarii țigani (după Dionisie Fotino) sunt atât de buni, „încât și muzicanții Europei îi admiră"[119]. Cine însă poate să-i... contrazică?

Dar evenimentul capital produs de noua stare de spirit literară înscrie o dată esențială în istoria literaturii române. Ea nu este nici până azi pusă în cea mai bună lumină. Se face saltul decisiv de la oralitate și circulație manuscrisă a versurilor la forma tipărită în volum. Inițiativa aparține primului poet român care-și tipărește versurile, Ioan Cantacuzino (1757-1828), *Poesii noo* (Dubăsari sau Movilău, între 1792 și 1798, căci poetul face o carieră în Rusia și în armata rusă). Foarte citit, el traduce din Florian (*Numa Pompiliu*), J.-J. Rousseau (*Narchis sau îndrăgostitul de sine însuși*, prima comedie franceză, chiar dacă modestă, tradusă integral în românește), Alexander Pope, *An Essay on Man* (*Cercare asupra omului*, 1796, în volum, 1807). *Poesii noo* se deschide de altfel cu o „Satiră: Omul", unde întâlnim și principiul iluminist tipic: *Trebuie să ne deșteptăm miloarde* (= *mylord*). Limba nu-l ajută încă pe Ioan Cantacuzino, dar inițiativa sa rămâne nu mai puțin memorabilă[120].

Este, de altfel, și un foarte bun exemplu de totală insuficiență a criticii și istoriei literare pur estetice. Este foarte probabil (n-am citit volumul) că G. Călinescu, în ediția a II-a a *Istoriei literaturii române*, care reține această descoperire, să aibă dreptate când declară că *Poesii noo* sunt slabe. Dar, în acest caz precis, valoarea istorică a inițiativei poetului este mult, mult mai importantă decât calitatea versurilor sale, expediate de sus, și într-o simplă enumerare de poeți minori de epocă. O istorie literară care nu subliniază apariția primului volum românesc de versuri tipărit este doar o pseudo- „istorie literară". Oricâte alte

calităţi ar avea (stil, portretistică etc.). Dacă într-o istorie literară nu aflăm care este prima autobiografie românească, primul jurnal intim românesc, primul roman românesc etc., această „istorie" este, orice s-ar spune, insuficientă, chiar slabă din acest punct de vedere. Mai exact, neadecvată obiectului său real, deoarece literatura este şi un fenomen şi produs istoric, condiţionată istoric, având şi un conţinut istoric.

Sunt, credem, suficiente elemente ca să subscriem integral – în încheierea secolului al XVIII-lea al evocării noastre a începuturilor „libertăţii" româneşti – la opinia lui N. Iorga: „Cea mai bogată perioadă din istoria culturală şi literară românească"[121]. A epocii sale „vechi", fără îndoială. Căci despre aceasta este vorba.

Transilvania (secolul al XIX-lea)

Ideea libertăţii

Trebuie subliniat cu toată claritatea: contribuţia Transilvaniei la dezvoltarea ideii de libertate – în cultura şi societatea românească – este de prim ordin. Superioară, în orice caz, reflexiei – mai mult sau mai puţin ocazionale – exprimate din cele două Ţări Româneşti din aceeaşi perioadă. Observăm, cu deosebită satisfacţie, în primul rând, un mare salt calitativ. Un alt regim şi limbaj ideologic. O afirmare şi o adâncire analitică propriu-zisă a unei noi mentalităţi româneşti, ideologică şi politico-socială.

De unde o evoluţie importantă, încă insuficient pusă în lumină. Asistăm, în esenţă, la lărgirea, aprofundarea şi difuzarea sporită şi continuă a ideii de libertate. Afirmarea sa teoretică şi practică atinge progresiv cote tot mai înalte. Lărgirea sferei conceptului de libertate, în sens naţional, religios şi creator (care stă la baza acestui proces), reprezintă un progres considerabil. Dintr-o problemă pur sau preponderent teoretică, libertatea devine şi o idee-forţă tot mai activă în ordinea

social-politică. Se manifestă în jurul său o tot mai mare solidaritate şi se observă – chiar dacă obstacolele sunt încă foarte numeroase – o tot mai mare eficienţă a răspândirii sale. Audienţa e vizibil din ce în ce mai largă. Ea cunoaşte forme tot mai generalizate, mai insistente şi organizate. Argument, credem, suficient de convingător ca să respingem, încă o dată, acuzaţia total nefondată a inexistenţei unei ideologii româneşti contemporane, fie şi incipiente, cu „Europa" şi cu „spiritul veacului". Fenomenul devine tot mai vizibil în perioada iluministă, la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea.

Libertatea voinţei

Bineînţeles, ideea de libertate circulă în Transilvania, în primul rând, în accepţia sa tradiţională, elementară, a întregii epoci: a libertăţii voinţei. A actelor umane ce depind doar de propria şi libera voinţă neconstrânsă. Alegem dintre multele exemple numai un citat din secolul al XIV-lea (1393). O declaraţie care motivează alianţa lui Mircea cel Bătrân cu Sigismund, regele Ungariei: „Noi de bună voie şi din singura volnicia noastră, nici siliţi, nici de nevoie"[1] etc. Toate elementele definiţiei clasice sunt reunite în stil concis, tradiţional.

La începutul secolului al XIX-lea (care ne interesează acum în mod deosebit), folosirea noţiunii în această accepţie este destul de frecventă. I. Budai-Deleanu aminteşte în *Ţiganiada* (XI, 19)

de „sloboda volnicie". Damaschin Bojincă vorbeşte şi el de „libera faptă a înţelepciunii". El defineşte libertatea, „adică facultatea de a pune în valoare voinţa proprie". Se face şi observaţia – riguros exactă – că o libertate „nemărginită" nu poate să existe[2]. Noţiunea ca atare face încă figură de neologism. D. Ţichindeal o foloseşte, în această formă, în 1808, într-o traducere din D. Obradovici[3]. După Samuil Vulcan, „omul moral" (în concepţia lui Petru Maior) se caracterizează prin aceeaşi voinţă liberă[4].

Ne aflăm totuşi doar la primul stadiu teoretic al ideii de „libertate". Ideea se întâlneşte şi la Paul Iorgovici şi Samuil Micu. Ea va cunoaşte pe parcurs aspecte şi dezvoltări tot mai nuanţate şi spectaculoase. Cercul, destul de îngust, al învăţaţilor *Şcolii Ardelene* este tot mai lărgit. O dovadă convingătoare că spiritul românesc – pus în condiţii de dezvoltare culturală favorabilă – eşte capabil de o evoluţie rapidă şi ascendentă. Claritatea conceptuală creşte progresiv, cu implicaţii tot mai profunde. Principiile de bază au fost enunţate încă din secolul trecut[5]. Acum începe să se treacă la dezvoltarea şi difuzarea lor teoretică. Prima lor formă organizată acum apare, în Transilvania.

Faţă de aceste sintagme uzuale, contribuţia lui Samuil Micu, deja amintit, este net superioară. El este, incontestabil, primul teoretician român, analitic, al libertăţii voinţei. Problema este pusă şi discutată în traduceri şi adaptări după Friedrich Christian Baumeister (*Elementa Philosophiae*, 1747; Cluj, 1771), discipol al lui Ch. Wolf: *Loghica* (1799) şi *Legile firei, Ithica şi Politica sau Filozofia cea lucrătoare* (1800). *Învăţătura metafizicii*, din

aceeaşi sursă, a rămas în manuscris, fiind editată abia în 1966.

Definiţia libertăţii voinţei este reluată în acelaşi spirit al liberului arbitru şi explicată: „Pricina cea volnică aşa lucrează, cât poate să lasă lucrarea adecă poate sau nu să lucreze" (*Învăţătura metafizicii*, § 127). Ea acţionează spontan, conştient („volnice sunt faptele făcute cu pricepere şi înţelegere"), motivat. Poate fi corectată („se dau porunci cum să-şi îndrepteze omul voia"), în acord cu legile naturii („Legile care le dă filozofia cea lucrătoare se cade să fie luate din firea omului", *Legile firei...*, p. 15). Deci „nimeni nu poate dobândi înţelepciune de nu se va îndrepta voia" (*Legile firei...*, p. 196). Samuil Micu (după izvoarele sale) pune libertatea voinţei în centrul vieţii active morale şi practice a omului. Este, în concluzie, cheia de boltă a „filozofiei celei lucrătoare". Şi doar un acccident istoric (precum şi în cazul lui I. Budai-Deleanu) a făcut ca aceste idei fecunde să nu aibă circulaţie şi nici o influenţă asupra epocii.

Libertatea de gândire

Trebuie adăugat, cu insistenţă, că în această perioadă se enunţă – şi încă în forme radicale – principiul de bază al libertăţii, ca expresie imediată şi directă a voinţei libere: libertatea de gândire. Se rupe cu o întreagă tradiţie de conformism, de dogmatism religios şi politic, de represiune din partea culturii oficiale şi a ierarhiilor

consacrate. Ideea apare în diferite contexte imprevizibile. Semn al asimilării, al vitalităţii, frecvenţei şi difuzării sale. Ea devine de pe acum o preocupare permanentă, doar aparent intermitentă, afirmată cu o îndrăzneală adesea uimitoare. Spiritul iluminist al veacului făcea posibilă o astfel de neaşteptată eliberare spirituală.

Într-un cadru formal, restrâns, filologico-didactic, Paul Iorgovici (se pare, primul) enunţă (în 1799) această idee explozivă: „Tot omul e slobod a gândi şi a face lucru după cum se pricepe". În felul acesta, el îşi exercită „sloboda voie a noastră". Se observă însă imediat că preocuparea esenţială nu este, de fapt, competenţa, ci doar libertatea nelimitată a investigaţiei ce „cuprinde legea, adecă faptele omului cele ce purced din sloboda voia noastră"[6]. Aceeaşi idee, călduros elogiată, apare în acelaşi timp şi la un alt bănăţean, D. Ţichindeal: „Minunat lucru e a gândi slobod deasupra tuturor lucrurilor, a prejudeca şi a vorbi...". Îşi ia doar precauţia de a legitima „sobozenia minţii cea de la Dumnezeu dată" şi de a invoca în sprijinul său autoritatea unui învăţat străin[7]. Măsură deloc inutilă într-o perioadă când gândirea şi expresia liberă erau încă strangulate. I. Budai-Deleanu deplânge tocmai o astfel de situaţie: „Vai de cel ce crede şi ştie/ Vai de care zice că pricepe/ De trei ori vai de cei ce grăiesc/ Că mintea-i dar dumnezeiesc"[8]. Vorbea în cunoştinţă de cauză.

Totodată – şi în acelaşi cadru – apare şi o altă idee. Încă o consecinţă directă a aceleiaşi gândiri libere: a gândi liber înseamnă a gândi raţional. Suntem la începuturile româneşti ale ideii de

raţiune şi *raţionalism*. Aceste noţiuni n-au făcut o mare carieră în cultura noastră, spre deosebire de cea europeană. Dar descoperirea lor, mai mult, invocarea lor înscriu totuşi o dată în evoluţia posibilităţilor de reflexie personală a epocii. Se observă imediat că preocuparea de bază este cunoaşterea, „înţelegerea", aflarea „adevărului", prin exerciţiul şi puterea „minţii" proprii. Dar, mai mult, se afirmă – pentru prima dată – primatul şi dominarea absolută în procesul de cunoaştere a raţiunii, principiul de bază al raţionalismului. Superioritatea raţiunii este afirmată încă de Samuil Micu (într-un text inedit, *Învăţătura politicească*, 1787), unde se elogiază „cuvântarea cea dreaptă a minţii"[9]. Tot „clandestin" (vrem să spunem rămas în manuscrisul inedit al *Ţiganiadei*, XI, 36) este şi elogiul metodei raţionale în accepţia lui I. Budai-Deleanu: „Cumpenind cu filozoficească minte tot lucrul cum se cuvine". Mai concis exprimată, aceeaşi idee revine sub forma „judecata sănătoasă"[10]. Apologia sa poate fi reîntâlnită şi la C. Diaconovici-Loga, la P. Vasici. Este vorba de „dreapta întrebuinţare a înţelegerii şi a minţii", de „iscusita judecare a lucrurilor", marele ideal educativ al lui Damaschin Bojincă (*Diregătoriul bunei creştere*, 1830)[11]. Noţiunea apare pe deplin consolidată şi clarificată şi în conştiinţa lui T. Cipariu: „Prin raţiune sunt omului deschise porţile spre înaintare perpetuă". „Libertatea voinţei împreunată cu raţiunea" reprezintă legea umană prin excelenţă[12]. Raţiunea se opune „servituţii omeneşti", după S. Bărnuţiu. Ideea are de altfel circulaţie şi audienţă în întregul spaţiu al naţiunii româneşti, în perioada care ne interesează, prima

jumătate a secolului al XIX-lea[13]. Când înaintezi pe un teren aproape necunoscut, acumularea de citate demonstrative devine inevitabilă.

A gândi liber înseamnă, în sfârşit, a gândi critic. În felul acesta este legitimată teoretic, pentru prima dată în cultura română, şi ideea de *spirit critic* şi de *critică*. Noţiunea de *critică* apare în dublul său sens: tradiţional, empiric, de judecată negativă, defavorabilă despre orice subiect şi de *spirit critic*, ca atitudine intelectuală ce nu admite nici o afirmaţie recunoscută ca legitimă decât printr-un examen raţional, urmat de disocierea spontană dintre adevăr şi fals, minciună şi adevăr. Dreptul de a disocia şi afirma adevărul şi a denunţa şi respinge minciuna sunt dintre cele mai mari cuceriri ale gândirii libere. Pentru prima dată problema adevărului, minciunii şi, în primul rând a prejudecăţii este pusă în cultura română în mod raţional, în afara învăţăturilor morale, dogmelor politice şi religioase şi a principiilor filozofice recunoscute ca infailibile. Problema apare, după cum am văzut, încă din secolul al XVIII-lea şi este rezolvată, destul de sumar, în spirit raţionalist-iluminist.

Textul cel mai organizat şi substanţial despre combaterea prejudecăţii superstiţiilor, din întregul secol al XIX-lea, este însă *Învăţătură firească spre surparea superstiţiilor norodului* de Gh. Şincai (databil 1804-1808, rămas în manuscris până în 1964). Este o prelucrare-adaptare parţială după J.H. Helmuth, *Volksnaturlehre zur Dämpfung des Aberglaubens* (ed. a II-a, 1788). Scopul declarat este popularizarea ştiinţifică împotriva „descântării" şi „boscoanelor", care „foarte s-au lăţit şi

înrădăcinat între unii țărani români". „Drept aceea, cine va învăța fizica se vor mântui de rătăcirile în care alții din neștiință s-au alunecat." (§ 3-4).

Explicațiile supranaturale și practicile oculte tradiționale sunt combătute sistematic prin „pornirile firești" ale „proprietăților trupului" și legile fizice, „legile mișcărilor trupului". Sunt trecute în revistă elementele și fenomenele naturale: greutate, apă, aer, vânt, sunet, foc, electricitate, „meteori sau lucrurile din aer", planetele și cometele („drept aceea nebunie este a se spământa și înfricoșa de ivirea cometelor", § 132), „stele fixe, eclipse, planete", „toate prorocirile ce se fac din împlinirea planetelor sunt numai minciuniu", § 126). Demonstrația se vrea riguroasă și cu adresă directă. Fiecare capitol se încheie cu o „Însemnare" (respectiv concluzii) și după demonstrarea „nebuniilor" se indică „aplicarea acestora asupra superstițioșilor". Pentru mentalitatea epocii, acest stil polemic este cu totul nou și surprinzător. Ceea ce face ca *Învățătură firească*, deși se integrează publicațiilor de popularizare frecvente în epocă, să le depășească net prin stil și nivel ideologic.

Că a existat conștiința destul de vie a acestui spirit critic (chiar dacă expresiile nu folosesc încă terminologia modernă) o dovedesc numeroasele apeluri și elogii aduse gândirii și expresiei libere. Ele apar ori de câte ori libertatea de gândire se lovește de un obstacol, de o presiune sau interdicție.

Este meritul incontestabil tot al lui Samuil Micu de a fi discutat, cel dintâi în cultura română, la confluența secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea, în mod rațional și critic, problema prejudecăților.

Ele sunt identificate și clasificate, în consens cu întreaga tradiție europeană Bacon-Descartes, preluată și amplificată de iluminism, „în lucruri teologicești, filosoficești și doftoricești". Cauzele lor, dincolo de carența fundamentală a rațiunii, au condiționări specifice. Unele țin de vârstă: „a Prunciei, a Juniei, a Bărbăției sau a Bătrâneților". Altele, de autoritățile impuse și recunoscute ca infailibile. De unde necesitatea de a cerceta „vrednicia izvorului de la care [ele] răsar sau vin". El nu poate fi primit fără un examen critic, în căutarea adevărului, preocuparea de bază. Ceea ce presupune analiză, îndoială metodică, prudență în decizia finală, luată în cunoștință de cauză. Concluzia echivalează cu un mic și neașteptat „*discours de la méthode*", în stil patriarhal:

> Dintru aceasta luminat se vede că nimic alta nu poate atâta face, ca să ne ferim de prejudecăți decât aceasta, adică: că priciniea [cauzele], pentru ce fieștecare spunere o ținem adevărată sau neadevărată, mai clar și mai desfăcut, și mai dezvolt, și mai pre amănuntul să le ispitim și să le cercăm și nu îndată să judecăm, ci puțințel să așteptăm având îndoială, până ce cu bună trezvire și luare aminte vom cugeta, ca așa cu conștiință adevărată să fim[14].

Prejudecata impune o normă comună. Ea nivelează și depersonalizează. Dimpotrivă, examenul critic este individualizat și personalizat. Izvorul său, „lumina", este propria noastră rațiune, care respinge orice normă și constrângere neacceptată rațional. Pentru regimul libertății – mai ales în practica socială, după cum vom vedea –, urmările acestei concluzii sunt considerabile.

Din *Istoria Sindipei*, în versiune românească (Sibiu, 1802), „învățăm că nici un lucru orbește

să nu credem, ci mai înainte bine să-l cercăm, de voim înţelepţeşte ca să lucrăm"[15]. În astfel de situaţii, înţelepciunea tradiţională „populară" este asimilată de spiritul iluminist modern al analizei şi cercetării critice. Problema conexă a cenzurii nu are o altă raţiune profundă.

Este o stare de spirit ce apare şi la I. Budai-Deleanu (*Ţiganiada*, B, VI, 44): „Cum să amăgesc minţile omeneşti". Acest tip de scepticism este metodic, dubitativ. Impulsul natural spre expresia liberă îl inspiră, după cum deducem şi dintr-o satiră versificată anterioară: „A-şi dă gură volnicie"[16]. Condiţia de bază ca „slobod să tot judec" este de a fi „mai slobod de multe prejudecăţi"[17] (după cum se exprimă şi Vasile Popp în dedicaţia sa către *Psaltire în versuri* de Ioan Prale – Braşov, 1827). Un înalt nivel de gândire şi cultură echivalează cu toate atributele şi calităţile spiritului critic. Damaschin Bojincă, ce continuă acelaşi fir de gândire, era convins de binefacerile reflexiei critice şi ale noilor descoperiri ştiinţifice (în *Diregătoriul bunei creştere*, Buda, 1830):

> Cultura dezrădăcinează dintre oameni credinţa deşartă şi frica sclaviei [robiei], descoperă şi înserinează multe rătăciri şi amăgiri şi revarsă în fieşte carele libertatea minţii, tărie şi bucurie. Unde înfloreşte cultura, acolo piere superstiţia, aşişderea descântăturile, fermecăturile şi uriceoasele vrăjitorii se sting[18].

„Inventarul" erorilor iraţionale este aproape complet.

Surprinde totuşi, într-o măsură oarecare, că termenul „critică" – în sensul de atitudine intelectuală

generalizată – nu pare să fi intrat încă, fie şi în această accepţie largă, în vocabularul reflexiei româneşti din epocă. Noţiunea era totuşi cunoscută şi folosită în polemici istorice şi filologice. I. Budai-Deleanu pare să fie un adevărat cap de serie prin răspunsul său (rămas inedit, în limba germană) dat notelor istoricului sas Iosif Carol Eder la ediţia sa polemică a *Supplex*-ului (Sibiu, 1791). I se aminteşte de *„eine bekannte Regel der Kritik"*, de *„gesunde Kritik"*, în a sa *Widerlegung der zu Klausenburg 1791. Über die Vorstellung der Walachischen Nation herausgekommen Noten*, de care preopinentul său n-ar ţine seamă[19]. Folosirea acestor forme dovedeşte o evidentă familiaritate cu noţiunea de „critică", în speţă istorică, folosită, fără îndoială, şi anterior. Ea apare şi în dezbaterile filologice în jurul limbii române. Un reper iniţial reprezentativ poate fi considerat lucrarea lui A.T. Laurian *Tentamen criticum in originem, derivationem et formam linguae romanae in utraque Dacia Vigentis Vulgo Valachicae* (Viena, 1840). În aceeaşi perioadă, asimilarea istorico-filologică a noţiunii de „critică" este pe deplin realizată.

Toate aceste referinţe – aparent dispersate – au în realitate o semnificaţie convergentă profundă. Ele exprimă, în esenţă, o adevărată revoluţie spirituală. Am îndrăzni chiar să afirmăm că ne aflăm în faţa primei rupturi decisive de mentalitatea conservatoare, tradiţional-arhaică a culturii române. Gândirea liberă – urmată de consecinţa sa directă: elogiul spiritului critic şi necesitatea absolută a disocierii adevărului de eroare, de minciună – indică o nouă concepţie de

viață, o adevărată mutație spirituală. Este consecința directă a influenței iluministe, care determină regenerarea și modernizarea spiritului și a culturii române. Fenomen, incontestabil nou, a cărui intuiție au avut-o primii noștri iluminiști. Ei exprimă cu claritate această mutație spirituală, determinată de „luminare", cultură, cu obiectivul final: descoperirea „adevărului". Prin asimilarea acestor valori devenim un „om nou". Noțiunea va face o mare carieră, mai ales în secolul XX, în zonele sale iraționaliste și obsedate de „revoluții spirituale". Originea sa iluministă îndepărtată – și, la drept vorbind, obscură – este total ignorată. Totuși, ea apare încă în *Retorica* (Buda, 1798) a lui Piuariu-Molnar. Iar sensul său nu este numai pur moral, cum crede, de pildă, editorul său modern: „Și-l deșteaptă și se preface într-un om nou și bine plăcut lui Dumnezeu"[20]. „Deșteptarea", prin învățămintele retoricii, este un concept tipic iluminist. În esență laic și raționalist.

Descoperirea, afirmarea și elogiul adevărului caracterizează începuturile gândirii libere românești, adevărată obsesie a primilor iluminiști-raționaliști români. Petru Maior are chiar accente patetice: „Cu anevoie este a nu grăi adevărul", citim în *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*. Iar în *Istoria besearicii românilor...*, el își mărturisește, în termeni aproape lirici, „dragostea adevărului de căruia îmi este învăpăiată inima"[21]. Tonul mesianic a dispărut din istoriografia modernă. Dar la acești pionieri el răspundea unei necesități sufletești, inclusiv patriotice, imperioase: „...se cade să ne ținem de cele mai asemenea adevăruri și care sunt popoarelor mai

de folos"[22]. Prioritatea nu o are metodologia, ci eficiența și urgența îndreptării unei erori colective evidente.

Ceea ce nu înseamnă că n-ar fi existat și o anume, modestă, dar reală, fundamentare analitică a adevărului. Samuil Micu avea această preocupare, în *Loghica* sa (Buda, 1799): „De alegerea sau osibirea adevărului și cum se cade a citi cărțile și a alege adevărul din ceale ce sunt scrise în cărți" (manuscrisul datează din 1781). Iar în *Învățătură politicească* (ms. 1787) se invocă „puterea judecății cu care judecă" (§ 34). Ea se ridică totdeauna la ideea de cauză („pricină")[23]. Este o stare de spirit evidentă și la I. Budai-Deleanu, care declară în „Epistolie" la *Țiganiada* (A): „Dar eu iubesc adevărul". El presupune deliberare, discuție, controversă (B, 36-37). „În veacul nostru unde istoria se împreunează cu adevărata critică", „toată cercetarea este sângur pentru un adevăr istoricesc, sau pentru apropiarea cătră adevăr"[24].

În același spirit analitic sunt identificate și denunțate obstacolele din calea adevărului: superstiția, „legendele", „defăimările", prejudecățile (respingerea ideii vaccinării, de pildă), inclusiv autoritatea falșilor „dascăli". De reținut că Samuil Micu respinge și ideea de „maestru spiritual", *i.e. guru* (care va face ulterior și la noi o mare carieră), încă în *Legile firei, Ithica și Politica sau Filozofia cea lucrătoare* (Sibiu, 1800)[25]. Dar cea mai mare piedică este minciuna, denunțată pentru prima dată în mod radical, în stil polemic, în reflexia românească. Principiul de bază – care este însăși esența gândirii libere și a spiritului critic – este

de altfel enunțat de D. Țichindeal, în *Filozoficești și politicești prin fabule moralnice învățături* (Buda, 1814): „Minciuna de adevăr a se cunoaște și despre toate înțelepțește și sănătos a gândi și a judeca...". Printre „minciuni", în spirit integral laic, moralistul bănățean enumără și credința în „zmei și strigoi"[26]. În general, în superstiții, după cum am văzut. Rudimentele unei mici, elementare „fenomenologii" a minciunii pot fi, de pe acum, întrevăzute.

Libertatea religioasă

Domeniul în care principiul libertății de gândire are în Transilvania efectele cele mai rapide, importante și de durată este cel religios, respectiv al libertății de credință sau al libertății religioase. El este introdus și oficializat – după cum ne reamintim – încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, prin importantul *Toleranzpatent* al lui Iosif al II-lea din 1781 (*Traité sur la tolérance* de Voltaire datează din 1763). Domeniul religios era, de altfel, și singurul, în vechiul regim absolutist, în care ideea de libertate de gândire putea fi apărată în forme publice, militante și organizate. Este și explicația pentru faptul că ideea de *toleranță* religioasă intră și în vocabularul ideologic românesc, asimilată și revendicată în repetate rânduri. Înțelegem, de asemenea, de ce noțiunea de *toleranță* a fost elogiată și invocată, în primul rând, de ortodocșii de „rit grecesc", de „neuniți". Doar două exemple: despre „meșteșugul toleranței"

începe să se vorbească încă din 1781[27]. Și mai explicită este o revendicare a ortodoxiei din 1782: „Vrem prin îngăduința neuniților *Toleranție* sau suferire, slobodă ținerea legii sale"[28]. Consecințele de ordin teoretico-ideologic sunt importante. Pe această bază – în noi împrejurări istorice – începe să se afirme tot mai energic și sentimentul libertății naționale. Vom reveni pe larg asupra acestor aspecte.

În felul acesta apare, în primul rând, în Transilvania, interzicerea discriminărilor confesionale. Principiul era de altfel înscris, în mod expres, în edictul din 13 octombrie 1781, când se recomandă Bisericii catolice „să se comporte bine cu membrii altor religii". Printr-o revenire din anul următor, din 1782, se specifică: evreii, protestanții, calvinii[29]. Drept urmare, conscripția din 1781 aprobă înlocuirea termenului „schismatic" (pentru ortodocși) cu cel de „lege grecească neunită"[30]. O patentă din 1782 este și mai explicită: neuniții „fără nici o împiedecare slobozi vor fi"[31]. Principiul va primi progresiv, în termeni tot mai expliciți, și o conotație etnic-națională. Eveniment de mare importanță în istoria Transilvaniei în secolul al XIX-lea, mai ales după 1848.

Trecerea de la o Biserică la alta este, în consecință, îngăduită, după o procedură simplificată de șase săptămâni și, de fapt, formală. În felul acesta, unii ortodocși renunță la „uniație" și revin la Biserica ortodoxă. Convertirile silite sunt interzise, disputele confesionale oprite: „Cine vrea să fie unit, să fie, cine nu vrea să nu fie, că silă nu e..."[32]. Limbajul pare uneori frust, simplist, dar el exprimă o nouă realitate morală și ideologică:

asigurarea unui spațiu tot mai larg libertății de credință: „Să se dea pace legii fiecăruia, să creadă și să se roage cum vor”[33]. În același timp dispare – cel puțin la nivel oficial și administrativ – tendința de constrângere. Dovadă că sunt invocate, din nou, „patente” din 16 și 21 ianuarie 1782, care opresc categoric „orice îmbulzire făcută cu vorba sau cu fapta, orice tulburare...”[34].

Libertatea religioasă devine astfel o politică de stat. Ceea ce duce – în principiu, cel puțin – la abolirea oricărui dogmatism și a oricărei intoleranțe confesionale sau discriminări etnico-religioase. Pentru iobagul român, supus de fapt principiului medieval *cuius regio, eius religio*, conform căruia trebuia să îmbrățișeze religia stăpânului moșiei, în general catolic sau reformat, acest început de independență a conștiinței reprezintă o dată istorică. Prozelitismul – mai ales prin constrângere – al oricărei Biserici este abolit încă din 1782 de Iosif al II-lea: „Prozeliți să nu mai facă nici una din ele”[35]. Principiul de bază, fiecare să fie „a legii sale slobod” prin respectarea „toleranței sau suferinței și dragostea cea creștinească”, se radicalizează pe parcurs. Petru Maior protestează față de interzicerea *Procanonului* și a practicii ca „la prepus de eres să bage pe oameni prin temniți și să-i ardă de vii”[36]. Iar G. Bariț, în *Gazeta de Transilvania* (83, 1845, p. 332), folosește termenii cei mai expliciți posibil:

> Duhul de prozelitism n-a fost niciodată așa de periculos ca tocmai în vremile noastre. Cea mai crâncenă nebunie a fost purtarea a-și sparge capetele și a ucide din pricina religiei și a nu lăsa pe oameni în voia lor, ca să creadă cum îi taie capul

> și cum îi trage inima și în loc de a învăța pe oameni, a-i sili sau cu metode fizice sau morale[37].

Principiul toleranței adâncește și mai mult, în sfârșit, breșa în edificiul mentalității religioase tradițional-conservatoare. Spiritul laicizării, care începuse să se afirme anterior încă din secolul al XVIII-lea, face tot mai multe și mari progrese. Tendințele și orientările de bază sunt cunoscute: separarea completă a autorității politice de stat de cea religioasă a Bisericii; Biserica nu are a se pronunța în domeniul filozofic, al științelor naturii și al istoriei; spiritul galican își afirmă independența critică chiar și față de autoritatea Papei; dogma religiei unice este negată; coexistența Bisericilor este admisă și legiferată; prestigiul ordinelor călugărești este în sensibil declin. Pe alocuri se întrevede chiar și admiterea „indiferenței” religioase, în forme pasive, principiu combătut la începutul secolului al XIX-lea de Lamennais în *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817-1823). Credința religioasă începe să devină o problemă de conștiință personală. Față de mentalitatea tradițională din Moldova și Muntenia – din aceeași perioadă –, nivelul conștiinței și al dezbaterilor religioase este în Transilvania, la începutul secolului al XIX-lea, net superior.

O documentare largă confirmă, pe întreaga durată a secolului al XIX-lea, răspândirea și consolidarea acestor tendințe. Încă în *Procanon*, Petru Maior (și n-a fost singurul) făcea o distincție netă între autoritatea „mirenească” și cea „duhovnicească”. El vorbea în mod explicit de „două puteri”. În baza acestui principiu fundamental, libertatea

religioasă şi a Bisericii câştigă într-un dublu sens. Azi aceste realităţi par a fi de la sine înţelese. Dar, pe atunci, ele au produs o adevărată „revoluţie" în spirite: independenţă faţă de autoritatea de stat, iar în interiorul Bisericii o deplină egalitate între confesiuni. Respectiv, în cazul românilor, între ortodocşi şi greco-catolici. De unde revendicări foarte limpezi: suprimarea „tiraniei bisericeşti" şi politice (Moise Nicoară, 1815) şi asigurarea libertăţii şi egalităţii „ambelor religii... predicate liber în ţară" (I. Budai-Deleanu)[38]. Libertatea religioasă pentru ortodocşi este revendicată constant, inclusiv prin memorii (1822)[39].

Subminarea raţională a dogmatismului religios face posibilă această importantă schimbare de optică. Într-o astfel de reacţie – trebuie repetat – nu criteriul cantitativ este semnificativ, ci cel calitativ. Câţi au citit, de pildă, *Sfaturile a înţelegerii cei sănătoase prin bine înţeleptul Dositei Obradovici întocmite...* (Buda, 1802), traduse, adaptate şi prelucrate, în parte, de D. Ţichindeal? Fără îndoială, puţini. Dar cât de adevărat sună şi azi principiul iluminist invocat: Dumnezeu „prin filozofie a deschis ochii oamenilor şi că cei luminaţi nu se întreabă care e de biserica răsăritului şi cea a apusului, ci care este bun şi care nu făcător de bine...."[40]. Acelaşi D. Ţichindeal enunţă şi un alt principiu, care legitimează o astfel de poziţie: luminile raţiunii noastre ne conduc la adevăr[41].

În astfel de texte, aparent ocazionale, dar de o densitate teoretică neobişnuită, apar mai toate reacţiile raţionaliste tipice: spiritul critic, „îndoiala" începând cu dogmele religioase şi „sfinţenia"[42]. Un

spirit radical antidogmatic este, fără îndoială, mai ales I. Budai-Deleanu, care ar trebui citit, pe latură ideologică, în primul rând în această „cheie": „Înveţi dogme, care nici o minte le cuprinde... nici o ştiinţă adevărată/ Nici o pricepere şi simţire/ Potrivită cu omenească fire" (*Ţiganiada*, B, XI, 16), „...credinţi ce-s împotriva minţii şi firii omeneşti, înveţi dogme ce nime nu le pricepe...". Rezultatul? Un obscurantism desăvârşit: „...Omul nu trebuie să vază ce vede, nici să ştie ce ştie, ci numai aceia ce i se spune" (IX, 17). Principiul „adevărului" religios unic este negat în esenţă. *Procanonul* respinge, cum am văzut, în mod radical supremaţia dogmei şi a infailibilităţii papale. Ulterior, aceeaşi reacţie şi la Damaschin Bojincă, adept declarat al „legii naturii" şi al „drumului drept al raţiunii"[43].

În acelaşi spirit, I. Budai-Deleanu respingea intoleranţa, persecuţia religioasă – cu o expresie actuală, „fundamentalismul". Lărgime remarcabilă de vederi: represiunea atât creştină, cât şi musulmană este denunţată: „Creştinul pe necredincioşi încă arde, cum incviziţia sfântă îi arde acum" (XI, 24); „Pe musulmani coranul învaţă/ A lipsi pe ghiauri de viaţă" (XI, 23). Explicaţia? „Fieşte care crede în vreo lege/ Care o socoteşte peste toate." Este chiar definiţia intoleranţei şi fanatismului, respinsă cu indignare: „*Fanatismul* va să zică o râvnă nebună pentru lucruri deşarte care unuia le socoteşte că sunt sfinte" (VIII, 71). Libertatea religioasă atinge în felul acesta, pentru prima dată în cultura română, cea mai radicală formulare. De reţinut este şi faptul că, în conştiinţa liberă a lui I. Budai-Deleanu, atât „fanatismul",

cât şi „suprastăciunea" (superstiţia) sunt deopotrivă demonizate ca „slujitoare ale lui Belfagor"[44]. Ideea de libertate era deci gândită unitar, global, sistematic. Este definită prin cele două componente de bază: spirituală şi politică.

Cel mai înalt punct atins de principiul libertăţii, la noi, a rămas – din nefericire – îngropat şi exprimat doar în mod aluziv, în manuscrisele lui I. Budai-Deleanu. Continuă în acelaşi timp, cu toată energia, apărarea principiului libertăţii confesiunilor, libera lor alegere, a trecerii de la catolicism la ortodoxie[45]. Apărarea „unirii" este revendicată, la fel, ca un act de libertate a conştiinţei. O competiţie şi efervescenţă continuă caracterizează în epocă întreaga viaţă confesională a românilor. Dovadă, între altele, memoriile adresate împăratului Francisc I, în Transilvania, în 1817, urmate de un decret aulic din 1820, apoi de un altul din 1824, care garantează liberul exerciţiu al ortodoxiei, fără a fi acceptată totuşi ca „religie receptă". Aceleaşi controverse şi în Banat, în perioada 1835-1837[46]. Revendicări ortodoxe insistente se constată şi mai târziu. Nu mai dăm noi referinţe. Principiul libertăţii religioase şi a trecerii de la un cult la altul este apărat – în repetate rânduri – de G. Bariţ. El publică şi reflexii critice despre biserică, în general, dovadă că spiritul laic făcuse progrese în Transilvania (unii istorici constată chiar că interesul pentru teologie scade în perioada 1830-1840, iar Blajul pierde din prestigiu[47].) Emanciparea filozofiei de teologie are şi în A.T. Laurian, în 1845, în cuvântul său academic, un apologet de prim ordin: „Prin criticismul lui Kant se potoleşte cearta între dogmatism şi

scepticism". Efect salutar, deoarece predominării dogmatismului îi „urmează epoca barbarului şi a ignoranţei: cu filozofia cad artele şi ştiinţele, începe a domni superstiţia şi... despotismul şi credulitatea. Trist veac pentru umanitate"[48]. Şi nu este chiar o întâmplare că Simion Bărnuţiu este destituit, în 1842, de la catedra din Blaj. În plin mediu teologic, el îndrăznise să afirme: „Despre o filozofie proprie nu poate fi vorba după ce raţiunea îşi pierduse independenţa". Îndrăzneală neobişnuită: pericolul servituţii raţiunii omeneşti atrage dominarea „inchiziţiei sacre", conform căreia oamenii „n-aveau voie să vorbească şi să scrie cum cugetau, de aceea raţiunea şi filozofia nici n-au făcut un progres"[49]. Filozofia ajunsese, cu o formulă celebră, clasică, „roaba teologiei"[50]. Principiul iluminist al libertăţii religioase combătea, în esenţă, tocmai o astfel de subordonare sterilă, profund negativă.

Denunţarea insistentă şi repetată a „prejudecăţilor" şi mai ales a „superstiţiei" este urmarea directă şi firească a respingerii fanatismului, cât şi a progreselor spiritului critic şi a conştiinţei libertăţii religioase. Nu este însă o descoperire a secolului al XIX-lea în Transilvania. Am putut constata, din plin, această realitate când am trecut în revistă, anterior, ideile secolului al XVIII-lea. De fapt, Biserica ortodoxă respinsese, cel puţin „oficial", superstiţiile încă din secolul al XVIII-lea prin mitropolitul Sava Brancovici[51]. Este, evident, mai ales un efect al influenţelor iluministe, care condamnau în mod solidar vrăjitoria, credinţa în miracole şi superstiţiile (patente din 1766 şi 1770)[52]. Putem adăuga la documentarea anterioară

și un memoriu al episcopului Ioan Bob, care cerea cu insistență „eliberarea de prejudecăți". Izvoarele românești, concepute în același spirit, sunt și mai concludente și semnificative.

De Gh. Șincai și a sa *Învățătură firească spre surparea superstițiilor norodului* am amintit. Sub emulația lui Dositei Obradovici, care, în *Sfaturile a înțelegerii cei sănătoase*... (Buda, 1802), condamnase „descântece, ghicitori și alte minciuni", „descântece și vrăji", „descântece și farmece", D. Țichindeal reia în același spirit polemica antisuperstițioasă: „oarba credință deșartă" cum sunt „farmecile, descânturile, deochiurile și alte vederi de noapte". În general, „riturile și dogmele" nu fac nimic altceva decât „îi divizează pe oameni". Intervine deci și un criteriu colectiv: tulburarea solidarității și armoniei sociale. La fel de periculoasă ca și credința în „vrăjitoare" și „strigoaie": „o minciunile minciunilor și mai mare decât toate minciunile"[53]. Actul de acuzație este complet: superstiția este în același timp antirațională, antisocială și antimorală. Convingere specifică întregului iluminism transilvănean și în secolul al XIX-lea.

Când se asociază apologiei spiritului critic, superstiția este asimilată prejudecății istorice. Reacție evidentă mai ales la Petru Maior, în polemicile sale istorico-filozofice cu Eder (care „era de prejudecăți cuprins"), în timp ce „Enghel" scrie despre istoria românilor „fără prejudecare". Kopitar, în schimb, este plin de „basmele nemțești", de „minciuni asupra românilor" (*Istoria besearicii românilor...*)[54]. Aceeași intransigență și în disputele sale religioase. În *Propovedanii*, el combate „basmuri și minciuni în chip de adevăr"[55].

Radicalismul explicit laic se observă și la Ioan Piuariu-Molnar, în mai multe împrejurări și, mai ales, în legătură cu traducerea sa din Claude François Millot (*Istorie universală adică de obște...*, 1800), care învață „să urască spăimântările copilăreștilor nebunii ale credinței deșarte"[56]. I. Budai-Deleanu, mai ales, nu scapă un prilej ca să veștejească (*Țiganiada*, B) „basme care nu pot să fie", „vrăji", „credințe deșarte", „descântare", „minciuni" (inclusiv în *Alexandria*, II, 21) etc. Uneori în text și de cele mai multe ori în note: „socotelele oamenilor pentru strige și fermecători, despre cei cu pricepere sănătoasă să lepădă cu totul" (IV, 38). Tema represiunii religioase revine: „Ba și noi, creștinii ardeam câteodată pe necredincioși, cum ard și astăzi spaniolii cu sfânta incviziție pe jidovi și pe alții" (XI, 26; notă). În cercetările istorice pentru cei cu „mintea liberă de prejudecăți nu mai este loc pentru legende"[57]. O adevărată profesiune de credință istorică modernă.

La această campanie antisuperstiție participă istorici-cronicari, clerici luminați și oameni de presă. Și dacă, uneori, se poate produce impresia, din partea noastră, a unei aglomerări excesive de citate, titluri și nume, este numai pentru a dovedi, fără replică, progresele reale pe care le cunoaște efectiv gândirea religioasă liberă în Transilvania, începând din prima jumătate a secolului al XIX-lea, care continuă epoca anterioară. S-au făcut de altfel și cercetări despre primele atestări ale acelorași noțiuni intrate în limbă, începând cu „superstiție" (Petru Maior, 1783; Gh. Șincai, 1804-1808) și terminând cu „prejudecăți" (1816)[58]. Nicolae

Stoica de Hațeg, de altfel cleric, are „îndoieli" serioase despre „simple păreri" și „legende", despre „simple presupuneri"[59]. Episcopul S. Vulcan face apel în predicile sale, împotriva „superstițiilor și prejudecăților" (*Învățături asupra boscoanelor superstițiilor*), la noile metode și tratamente medicale, de pildă, împotriva vărsatului („Despre vărsatul de vacă")[60]. Este o aliniere evidentă la nivelul științei occidentale a timpului. Noua orientare a devenit posibilă deoarece spiritul critic făcuse între timp progrese deosebite. Eftimie Murgu, într-un text din 1830, denunță și el „apăsătoarea prejudecată a confuziei"[61] între „crezătorie deșartă" și „religie". Problema pătrunde și în presă cu o remarcabilă stăruință la G. Bariț. Într-un articol, „Cultura" (din *Foaie pentru minte, inimă și literatură*, din 1838), i se face elogiul de „a-i păzi de greșeli și prejudecăți" pe cititori. Articolul „Credința deșartă" (*Foaie...*, 9/1841) este o adevărată apologie a raționalității, spiritului critic și gândirii libere laice. În astfel de împrejurări, nici nu-i de mirare că spiritul „profan", „laic" se exprimă cu tot mai multă putere. Pe măsură ce prejudecățile sunt combătute, inhibiția critică lasă tot mai mult loc „îndoielii" și „deșteptării" conștiinței.

Trebuie să ne reamintim, în același timp, că afirmarea principiului laic, al separării oficiale a Bisericii de stat, este urmarea directă a influențelor iluministe. Principiul a fost admis, după cum am văzut, de toți adepții libertății religioase. Ideea statului laic nu este încă foarte bine consolidată nici azi în România, chiar și după 1989. Biserica ortodoxă tinde, cu tenacitate, să devină

autoritate supremă, oficială, de stat, iar „neamul" – în cel mai pur spirit dogmatic „Nae Ionescu" – se confundă cu „catedrala neamului". O temă asupra căreia vom reveni, pentru a dovedi, o dată mai mult, actualitatea acestei ideologii liberal-iluministe. Ea este practic încă necunoscută și, în orice caz, încă nestudiată sistematic, în toate implicațiile sale, inclusiv actuale.

Noțiunea de „profan" pătrunde totuși în limbă chiar de la începutul secolului. În *Calendarul de la Buda* (1811) se publică „istorii și învățături din scriitorii cei profani"[62]. O astfel de mentalitate are mai ales I. Budai-Deleanu. Este foarte sceptic în legătură cu „deșărtatea disputelor teologice care era pe acele vremi" (*Țiganiada*, A, I, 10). Rămâne la fel de incredul despre cei ce cred și „știu" „ce-au făcut și ce-au vorbit sfinții în rai" (B, IV, 8, notă). După același principiu laic el se orientează, de altfel, și în cercetările sale istorice: „Faptele primilor oameni care sunt de origine divină o socotesc ca neavându-și locul aici"[63]. Este regretabil că acest radicalism laic a rămas, o bună perioadă, îngropat în manuscrise.

El nu se putea naște și dezvolta decât într-un climat de libertate religioasă și toleranță, determinat, în primul rând – trebuie subliniat mereu –, de reformele și decretele lui Iosif al II-lea. Am amintit anterior de *Toleranzpatent* din 1781, tradus în românește în 1782, urmat de alte decrete. S-ar spune chiar că politica oficială încurajează efectiv laicizarea spiritelor. Mai ales că după 1701, încă din perioada Unirii, urmat de mai multe decrete aulice sub Maria Tereza, principiul libertății religioase, inclusiv pentru români (respectiv

ortodocşi), este afirmat nu o dată. Ecoul în conştiinţa epocii este puternic şi de durată. Nicolae Stoica de Haţeg menţionează cu satisfacţie, în cronica sa, că „în august (1787), fu publicaţia împărăteştii toleranţii, la 4 relighii datori romano-catolici, evanghelişti, helveţi (calvini) şi grecii neuniţi (alţii nu). Cu puterea toleranţei, mulţime de catolici, neuniţi, unguri se deteră la luterani, calviţi". Cronicarul constată că „uniţii s-au spovedit şi cuminecat la preoţii noi, în bisericile neunite". Urmarea cea mai evidentă a principiului toleranţei, care permite trecerea, fără dificultăţi, de la un cult la altul. Printr-un decret din 26 mai 1809 se recunoaşte, în acest spirit, „neuniţilor" şi dreptul la a-şi alege un episcop propriu[64].

Principiul toleranţei, ce pătrunde în mod destul de curent în spirite şi limbă încă de la începutul secolului al XIX-lea (Nicolae Horga Popovici, „Înainte arătare" la *Oglinda arătată omului înţelept*, 1807; Petru Maior, *Istoria besearicii românilor...*, 1813), are evidente urmări benefice pentru liberalizarea conştiinţei religioase a românilor „în timpul acesta aurit, în carele se dă nouă atâta slobozenie". Am citat din bănăţeanul D. Ţichindeal, din ale sale *Fabule...* (1814). Acesta nu numai că recunoaşte deplina egalitate între cultele creştine, dar simpla calitate de „român" anulează orice discriminare posibilă: „...Nu e aicea grec, nici latin, unit şi neunit. Să fim noi românii tot una"[65]. Ordinea priorităţilor, a conştiinţei libere, în Transilvania epocii, este fundamental schimbată. Naţionalitatea trece înaintea confesiunii religioase.

Problema nu şi-a pierdut nici în secolul XX semnificaţia, când se constată nu o evoluţie, ci o

involuţie, efect al regimului comunist. Fără paradox se poate spune chiar că D. Ţichindeal era mai înaintat în gândire decât Nae Ionescu, de pildă, care a făcut (sofistic şi dogmatic) o deosebire netă între a fi „român" şi a fi „bun român". De ce? Fiindcă un catolic, un unit, poate fi „bun român", nu însă şi „român". Fiindcă românul este şi rămâne, în mod fundamental, prin definiţie, doar ortodox, teză deloc dovedită. De fapt, poporul român s-a născut creştin, nu însă şi ortodox, deoarece noţiunea de român este legată exclusiv şi esenţial doar de etnogeneza poporului român. Or, ea era încheiată în 1054, când se produce separaţia oficială dintre catolicism şi ortodoxie. Ultima, afirmată progresiv sub influenţa slavă a Bisericii ruseşti. Sofismul totuşi continuă. După Nae Ionescu: „Cazul lui S. Micu e ceva mai complicat. Călugărul acesta papistaş este unul dintre ctitorii conştiinţei româneşti. S-ar putea pune la îndoială românismul lui? Şi totuşi se poate...". Pentru simplul, dar esenţialul motiv că „în definiţia noţiunii de «român» şi conştiinţa realităţii «român» intră ca notă, respectiv componentă esenţială, ortodoxia. A fi român, nu «bun român», ci român pur şi simplu, înseamnă a fi şi ortodox"[66]. Ceea ce, după această argumentare specioasă, S. Micu – profundă eroare – nu era...

O altă consecinţă imediată a toleranţei este respingerea a ceea ce – cu un termen modern – se numeşte „fundamentalism": exclusivismul propriei religii şi ura împotriva tuturor celorlalte. Din nou, un alt mare precursor, tot bănăţean, Paul Iorgovici, formulează şi acest principiu fundamental:

> Să nu osândim, nici să urâm pre cei ce nu sunt de legea creştinească, au sunt creştini, dar se despart puţintel de la biserica veche a răsăritului. Tot insu ţine că a lui lege e mai bună şi toată relighia are pornirea căutării lui Dumnezeu. Deci noi să nu judecăm pre nime de care lege este, ci pre măcar care să-l cinstim după faptele sale.

Actualitatea acestei deschideri ideologice, una dintre ideile directoare ale capitolului final („Reflecţii despre starea românilor", III) al lucrării *Observaţii de limbă românească* (1799), este evidentă. Respingerea oricărei discriminări, etnice sau religioase, ţine de esenţa celei mai universaliste toleranţe, formulată încă în dedicaţia *Observaţiilor*. Ea are în vedere „pre tot omul, fără uitarea la naţie sau la relighie"[67]. Principiul radical al nediscriminării, care începe să se afirme încă din secolul al XVIII-lea, va fi înscris, uneori nu fără dificultăţi, în toate constituţiile liberale ale secolelor al XIX-lea şi XX, începând cu amendamentul I (*„religion..."*) şi XV (*„race, color"*) ale Constituţiei din 1787 a Statelor Unite.

Ignorarea acestor doi mari precursori români, D. Ţichindeal şi Paul Iorgovici, se explică prin orientarea exclusiv literar-estetică a istoriei noastre literare şi lipsa totală de tradiţie a istoriei ideilor. Ei sunt (ca să ne exprimăm astfel) „sabotaţi" şi de subdezvoltarea limbii în care se exprimă. În aceeaşi serie ilustră trebuie înscris şi contemporanul lor I. Budai-Deleanu. Citit cu oarecare atenţie, observăm că el combate mai toate obstacolele de care se loveşte libertatea religioasă, denunţate ca izvoarele obscurantismului şi intoleranţei. *Fanatismul*, în primul rând („ce va să zică râvna neadevăratei credinţi") şi *suprăstăciunea* („ce

va sa zică crezătorie deşartă", *Ţiganiada*, V, 75). Bigotismul şi disputele teologice sterile nu sunt uitate nici ele. Bizantinii au pierdut „Ţarigradul" deoarece „se făcură molateci şi evlavioşi căutând mai vârtos a se sfădi prin săboare dese ce făcea şi dispute pentru dogme neînţelese, decât a purta săbii şi scute" (III, 78). Dogmatismul religios introduce şi cenzura: „este împotriva credinţii noastre ca lucruri de-aceste să nu scrie la cărţi" (I, 14, notă). O prejudecată ridicolă este şi „ori supt orice chip să nu se primească femei prin mănăstire" (B, III, 105). Protestele la adresa diferitelor forme de intoleranţă sunt frecvente. Petru Maior denunţă în *Istoria besearicii românilor...* (1813, II, 136) persecutarea ortodocşilor de către calvinişti. Episcopul ortodox Moga protestează (1834) faţă de prozelitismul catolic[68]. Şi pogromurile antievreieşti sunt condamnate de presa din Transilvania[69].

În mod consecvent, în sfârşit, nici accentele vădit anticlericale nu lipsesc. Anticlericalismul este de altfel indiciul cel mai evident al laicizării spiritelor. După o expresie pitorească de epocă (Moise Nicoară, 1819), se recunoaşte rolul jucat şi de „tainici sau tăinuitori francmasoni sau zidari de slobozenie"[70]. Dositei Obradovici şi D. Ţichindeal au aceeaşi orientare. Acesta din urmă este convins că „averile mănăstireşti" trebuie să fie folosite doar pentru „şcoalele norodului". Nu crede deloc în „minciunile şi scorniturile călugăreşti". Mai bine „să fiu preot sărac, cu minte luminată şi cu cuget curat... decât mitropolit cu mintea întunecată"[71]. De o mare intransigenţă anticlericală se dovedeşte şi I. Budai-Deleanu: „Papa vinde darurile sfinte/ Pentru gălbinaşi, iar patriarhul/

din Bizanț le cumpără mintea" (*Țiganiada*, B, VI, 35). El are o viziune satirico-sarcastică și despre moravurile clerului corupt (B, XI, 114-115): „Nu e rău care să nu se tragă de la un cleric"[72]. Atitudinea antipapală a lui Petru Maior este limpede afirmată în *Procanon*, după cum am văzut. Primatul papal este radical contestat. Autoritatea supremă o are „soborul", nu Papa. Aservirea Bisericilor din Apus și Răsărit unor autorități ecleziastice este și ea condamnată[73]. O critică violentă a clerului decăzut, „clirosul bisericesc", se poate citi, în sfârșit, și în prefața anonimă a traducerii unei cărți de Th. Thornton (Buda, 1826)[74]. O stare de spirit laicizată care animă toate cercurile luminate ale epocii. Ea definește un alt nivel spiritual, mult superior celui anterior.

Libertatea de expresie

Libertatea de exprimare este urmarea directă și imediată a libertății de gândire, de conștiință și de credință religioasă. Problema devine deosebit de acută în Transilvania, consecință mai ales a edictelor de toleranță ale lui Iosif al II-lea, precum și a spiritului de emulație și prozelitism al religiilor „recepte", printre care doreau să se numere, în mod legitim, și ortodocșii. Este un drept revendicat pe față, cu cel puțin două semnificații de larg interes național. Mai întâi, nivelul dezbaterilor ideologice depășește calitativ – și la acest capitol – conștiința celor două Țări Românești din aceeași perioadă. În același timp, este aproape

uimitoare sincronizarea cu formulările occidentale cele mai radicale ale libertății de exprimare, revendicare tipic „revoluționară". Ne gândim, în primul rând, la amendamentul I al Constituției SUA (1787), care interzice orice lege ce ar duce la „restrângerea libertății de vorbire" (*abridging the freedom of the speech*). Urmează celebra *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789), inclusă în Constituția franceză din 1790:

> Articolul 11, comunicarea liberă a gândurilor și opiniilor, este unul dintre drepturile cele mai prețioase ale omului, orice cetățean poate deci vorbi, scrie, tipări în mod liber, răspunzând de abuzurile acestei libertăți în cazurile determinate de lege.

Principiul plutea în aer, fiind, de altfel, caracteristic întregului liberalism iluminist. Dacă, în Transilvania, apărarea libertății religioase și exprimarea sa polemică sunt ideile cele mai populare, faptul se datorează împrejurărilor istorice specifice. Paul Iorgovici – probabil primul român care se declară adept al libertății de vorbire – strecoară această teză într-o demonstrație aparent inofensiv-lingvistică din *Observații de limbă românească* (și data este de reținut: 1799): „Slobod este la fie care a vorbi cum lui place"[75]. D. Țichindeal întâlnise același principiu la Dositei Obradovici – pe care îl traduce și îl prelucrează –, de unde și-l însușește: „Luminat lucru e... a gândi slobod și a vorbi" (1802)[76]. Ca și a scrie. Tema este reluată de I. Budai-Deleanu într-o strofă din *Țiganiada* (I, 6): „O! tu hârtie mult răbdătoare", rezumată lapidar într-o notă: „Hârtia este răbdătoare, căci pe dânsa poți scrie ce vrei bun și rău". Citiți atent, acești pionieri „liberali" români – încă

necunoscuți bine sub acest aspect – identifică și enumeră și toate obstacolele de care se lovește libertatea de gândire și exprimare: prejudecăți, dogme, canoane, sfidarea adevărului. Libertatea devine, la același I. Budai-Deleanu, o obsesie și un imperativ etic: „Dar eu iubesc adevărul" (*Țiganiada*, „Epistolie închinătoare"). Ceea ce este valabil și pentru istorici, „care scriind, de începutul norodului său, să scrie până la Dumnezeu și tot lucruri minunate bârfesc". În aceeași perioadă, după cum am văzut, Petru Maior, în *Istoria besearicii românilor...*, face aceeași mărturisire, într-un stil la fel de patetic[77].

O antologie a apologeților ideii de libertate de expresie ar include, firește, și alte nume. Lista ar începe cu M. Nicoară (1819), T. Cipariu (în jurnalul său de călătorie în Valahia, 1837) și mai ales Damaschin Bojincă, în formulări foarte limpezi. În *Diregătoriul bunei creștere* (1830) se recunoaște culturii acest mare avantaj: „Vorbele și sfaturile lor" (ale oamenilor de cultură) sunt „mai libere". Deci „liberi putem zice". Și într-o definiție de sinteză: „Cultura dezrădăcinează dintre oameni credința deșartă și frica sclaviei [robiei], descoperă multe rătăciri și amăgituri și revarsă în fieștecare *libertatea minții*" (*s.n.*)[78]. Ulterior, ideea se „banalizează", devine, prin uz, frecventă, datorită în special publicisticii lui G. Bariț. Idealul său este de „a putea și noi vorbi slobod și de la inimă, fără nici o rezervație" (1841). Iar când acest lucru nu este cu putință, o anume expresie liberă tot există: „În puterea noastră a trânti condeiul dinaintea aceluia care ar încerca sila și a nu mai scrie nimic" (1843)[79]. După 1848,

principiul intră în fondul general de idei al „democrației liberale", popularizat, de pildă, de S. Bărnuțiu, în cursurile sale universitare: „dreptul de a cugeta, de a vorbi, de a scrie liber" (1867)[80]. Asimilarea teoretică a ideii este deplină.

Între enunțarea convinsă și entuziastă a unui principiu general abstract și punerea sa în practică este totuși o mare deosebire. De unde un început de analiză obiectivă și a condițiilor practice de aplicare a principiului libertății de expresie. Ceea ce adâncește analiza și lărgește considerabil domeniul său de investigație. Exercițiul liber al expresiei nu este posibil, în primul rând, fără toleranță și acceptarea principiului gândirii laice. Ea își alege propriul său domeniu de aplicare, fără nici un respect pentru „taine ieroglificești", „fantezii și... vedenii", prin asumarea deschisă a punctului de vedere „profan". D. Țichindeal are această noțiune, pe care o aprobă[81], ca și I. Budai-Deleanu, foarte explicit la acest capitol extrem de sensibil al desacralizării: „că mai lesne să cuprindem noi cu mintea noastră pământeană lucrurile trupești". Căci „despre îngeri sunt numai închipuiri și zugrăviri omenești, fiindcă noi, într-alt chip, nu am putea înțelege lucrurile îngerilor care sunt fără trup". (Și totuși, la începutul mileniului trei se scrie în continuare la noi, cu entuziasm, despre... îngeri.) Chiar dacă nu „așa ne învață cărțile sfinte" (*Țiganiada*, B, IV, 31, notă). Principiul libertății religioase, evocat anterior, este împins la limita sa maximă. Altfel spus, desacralizarea totală. Atunci când Petru Maior, în *Procanon*, de pildă, se opunea dogmei infailibilității papale, el nu gândea altfel: „Nu atât duhul

canoanelor, cât voia sa o urmează". Ca şi G. Bariţ, ca apologet al legalităţii confesiunilor şi adversar al prozelitismului religios agresiv. Respectiv: „Ungaria, greco-catolicismul şi greco-răsăriteanismul"[82]. Formularea din urmă nu s-a impus (ea apare în *Gazeta de Transilvania*, 1846), dar principiul rămâne viabil.

Momentul istoric este important şi prin faptul că ilustrează o anumită oscilare între expresia prudentă, aluzivă, subversivă cu precauţii (ceea ce în publicistica modernă argotică se va numi „şopârle") şi formularea directă, agresivă, fără nici o inhibiţie. Sistemul politic absolutist-represiv şi regulamentul cenzurii (asupra căruia vom reveni pe larg) explică aceste pendulări în regim de constrângere despre care cei în cauză erau foarte conştienţi. Atragerea atenţiei asupra stilului aluziv nu este lipsită şi de o anumită candoare şi chiar „naivitate". I. Budai-Deleanu este cel mai reprezentativ pentru această atitudine legitim defensivă. El explică de ce a folosit „anagrama", „căci am avut multe pricini la aceasta, ca să nu ştie toţi cine este izvoditorul acestor poesii". Sau a folosit, în *Ţiganiada*, o „alegorie în multe locuri unde prin Ţiganii se înţeleg şi alţii... Cel înţelept va înţelege" („Epistolie închinătoare").

Dar, de cele mai multe ori – şi la majoritatea polemiştilor epocii –, stilul este direct, tăios, chiar brutal. S-ar zice că asistăm la o defulare de proporţii istorice. Obiectul „furiei" este bine cunoscut: intoleranţa, fanatismul, superstiţia, prejudecata şi celelalte. Tendinţa antiromânească a unor istorici nu este nici ea pierdută din vedere. I. Budai-Deleanu oferă exemple concludente de stil şi la acest capitol.

Amestecul de indignare şi resentiment este la el dominant: „Întrece orice închipuire cum oameni învăţaţi... au apărat lucruri atât de grosolane şi le-au înfăţişat drept adevăruri istorice"[83]. În rest, formulele obişnuite ale demascării prejudecăţii: „întru norod credere deşartă", „deşartă credinţă" etc. Acest stil este curent în publicaţiile de inspiraţie iluministă, mai ales laică, precum în *Risipirea cea de pe urmă a Ierusalimului* de Ioan Barac (Bucureşti, 1821). Întreaga poveste a fost alcătuită „în locul adevărului cu minciuni şi în locul adevăratelor întâmplări cu o închipuire scornită". Aceşti ideologi obscuri, central-europeni, uitaţi de toată lumea, începuseră totuşi să intuiască ceva şi din marele adevăr enunţat anterior de contemporanul Beaumarchais: *„Sans la liberté de blamer il n'y a pas d'éloge flatteur"*. Că aceste elogii linguşitoare erau orientate în sens unic, în primul rând spre persoana împăratului, apoi spre episcopi influenţi şi protectori-mecena, este cealaltă faţă a medaliei.

Exprimarea liberă nu este posibilă fără conştiinţă critică. Asistăm la zorile conştiinţei critice româneşti, la teoretizarea primei experienţe critice din cultura română. Eveniment important nu doar prin recunoaşterea necesităţii şi eficacităţii spiritului critic, dar şi prin implicarea sa în toate domeniile culturale şi sociale. Înlăturarea erorii şi aflarea adevărului *erga omnes* echivalează cu o adevărată „revoluţie spirituală". Orice cade sub critică, prin respingerea oricărui fals prestigiu, contestabil prin definiţie. Nimic din ce se „întăreşte cu autoritate" nu poate fi acceptat fără examen critic. Paul Iorgovici (din nou el!)

invocă „regula aceea a filozofiei în judecarea ori de fie ce adevăr”[84]. Particularitatea lexicală bănățeană arhaică nu poate umbri valabilitatea și universalitatea acestui principiu fundamental. Demistificarea este o consecință firească. D. Țichindeal nu ezită să-i denunțe pe iezuiții care organizează și întrețin la Roma mitul falselor minuni. Inclusiv ale lui „Christ cu buretele cu apă ca să plângă”[85].

Este instructiv și revelator traseul noțiunii de critică, implicită și, mai ales, explicită, cifrată și directă, imediat inteligibilă. I. Budai-Deleanu atrage atenția că în *Țiganiada* sa („Epistolie închinătoare”) „se află întrânsa și critică pentru cărei dreaptă înțelegere te poftesc s-adaugi oarecare luări aminte, căci știu bine că vei înțelege ce am vrut eu să zic în multe locuri”. Când folosește „alegorii”, „cel înțelept va înțelege”. Suntem la începuturile istoriografiei române moderne, când exigența critică devine tot mai mult o necesitate. De altfel, același I. Budai-Deleanu observă, în *Lexicon românesc-nemțesc*, „în veacul nostru unde istoria se împregnează cu adevărata critică”[86]. El are convingerea foarte legitimă că istoria poporului și a limbii române se „dezvoltă cu critica istoricească”. În același timp, libertatea totală a opiniei critice trebuie apărată: „Într-o chestiune atât de încurcată îi lăsăm deci, de bună seamă, oricui la o părere proprie”[87].

Din aceste motive, nivelul conștiinței istorice în Transilvania este încă o dată net superior Țărilor Românești. Samuil Micu este direct polemic față de istoricii din Moldova și Muntenia: „lucruri istoricești și cu critică a scrie nu sunt în stare”.

Și alți contemporani sunt de aceeași opinie: Vasile Popp îi acuză, de pildă, ca fiind „slăbuți în treaba aceasta”[88]. Petru Maior, mai ales – pentru care cuvântul *critică* este totuși încă un neologism –, invocă nu o dată „canoanele critice”. În polemici filologico-lingvistice, cu autorități bisericești, cu istorici, cu prejudecățile și superstițiile curente. Pentru el, noțiunea este echivalentă cu imparțialitatea, spiritul științific, obiectivitatea[89]. Critica face parte din atributele și mecanismele gândirii libere. Este sinonimă cu analiza și „cernerea” izvoarelor. În acest sens, Damaschin Bojincă vorbea de „a critiza [noțiunea nu este încă bine stabilizată lexical, *n.n.*], adecă a judeca ce e bun și ce e rău”[90]. Elogiul gândirii criticii libere pe care-l face S. Bărnuțiu poate fi considerat ca emblematic pentru întreaga stare de spirit a iluminismului ardelean pașoptist „prin care se astupă izvoarele prejudecăților, se împrăștie erori neștiute, se surpă fanatismul și despotismul, se scoate din inima oamenilor credința deșartă”[91]. Este un rezumat al întregului criticism al epocii.

Moment important și prin faptul că spiritul libertății se exercită nu numai în sens critic, negativ, ci și pozitiv, creator. Libertatea devine creatoare, inovatoare. Pentru prima dată în cultura română se face elogiul inițiativei creatoare, libere. I. Budai-Deleanu este – și de astă dată – un adevărat cap de serie. El are chiar și noțiunea fundamental modernă de „joc poetic”. Pentru I. Budai-Deleanu, *Țiganiada* este o „*jucăreaua*, vrând a forma și a introduce un gust nou de poezie românească” („Prolog”). Prima valorificare estetică a „noutății” acum se produce. Ea este un

„produs nou" („Epistolie închinătoare"), respectiv o operă în genul „comicesc", inexistent anterior, introdus în literele române printr-un remarcabil spirit de inițiativă. Mai mult, el știe că „poetica are niște slobozii și privilegii care nu au ceilalți ce nu scriu cu stihuri" (*Țiganiada*, B, II, 104, notă). Creația literară este prin definiție domeniul libertății, fiind cultivată „cu multă slobozenie".

Consumată în izolare și tăcere, la Lemberg, într-un mediu cultural neromânesc, experiența lui I. Budai-Deleanu rămâne însă singulară și nu fructifică. Dar acest accident istoric nu-i scade din importanță. Suntem de altfel într-o perioadă când judecata liberă istorico-estetică începe să se exercite și în acest domeniu. Dovadă o consemnare, din 1825, a lui Nicolae Stoica de Hațeg: „Pe-aicea scriitori buni nu s-au născut, nici că s-au cerut, nici nu s-au putut. De-ar zice, oricine... că nu-i place, eu n-am ce-i face"[92]. Libertatea judecății critice ar trebui deci asigurată, ca și a satisfacției estetice personale. A gratuității simplelor povestiri din cronografe – notează același cronicar bănățean, în 1829 –, scrise „pentru amatori și pentru propria distracție"[93]. Sunt noțiuni noi, care vor face carieră în cultura română incipientă. Noul regim al libertății de gândire trebuie raportat și la o lucrare a lui Stephan Ludwig Roth, *Der Sprachkampf in Siebenbürgen* (1842). Acest liberalism îl va costa viața în timpul revoluției din 1848.

Libertatea tiparului și a presei

Dacă ideea de libertate a expresiei este forma cea mai specifică a ideii de libertate – piatra de încercare a libertății politice și individuale –, libertatea tiparului și a presei este, fără îndoială, dovada sa maximă, cea mai elocventă și convingătoare. Un moment istoric, într-adevăr capital, al conștiinței ideologice și critice românești. Și meritul acestui eveniment istoric, revendicarea și apologia tiparului și presei libere, revine integral ideologiei ardelene de la începutul secolului al XIX-lea. Acest triumf al ideii de libertate în cultura română, mult mai limpede, mai insistent și mai polemic afirmată decât în cele două Țări Românești, ne aliniază gândirii europene înaintate în acest domeniu. Este pentru prima dată când un întreg curent de gândire românească devine efectiv contemporan cu „Europa". Modernizarea conștiinței publice românești a făcut primul său pas într-adevăr hotărâtor.

Câteva repere internaționale confirmă din plin această sincronizare ideologică. Este de ajuns să ne amintim de *Mémoire sur la liberté de la presse* al lui Diderot (1763) și de amendamentul I al Constituției SUA (1787) care garantează *the freedom of the speech or of the press*. *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789), text celebru – de cea mai largă audiență –, garantează foarte limpede, la articolul 11, dreptul „de a scrie și de a tipări liber". Constituția franceză din 1790 consacră și legiferează același principiu. Întreaga dezbatere în jurul „drepturilor omului", de la

sfârşitul secolului al XVIII-lea (un text tipic: *The Rights of Man* de Thomas Paine, 1791, 1792), popularizează şi consolidează includerea în acest principiu a libertăţii presei. Restauraţia franceză (1814, 1819), cu oscilările sale (1822), apără acelaşi principiu, intrat definitiv în conştiinţa liberală a epocii[94]. Situaţie nu fără analogii cu statutul şi modul de funcţionare al presei româneşti din Transilvania din prima jumătate a secolului al XIX-lea.

Primul contact şi prima experienţă directă a libertăţii tiparului şi a presei sunt rezultatul influenţei iluministe. Mai precis, al reformelor lui Iosif al II-lea aplicate şi în Transilvania. Ele se referă la libertatea clericilor de a citi orice carte ca şi laicii (decret din 4 mai 1781) şi, mai ales, a tipăriturilor de orice fel. Acestea sunt aprobate de o singură comisie centrală vieneză (decret din 11 iunie 1781), cu excepţia textelor care atacă religia, statul şi bunele moravuri. Urmează şi alte măsuri liberale: şi necatolicii pot să-şi procure în mod liber cărţile religiei lor (1783), sunt oprite percheziţiile domiciliare de cărţi „interzise" (1784). Confiscările nu mai sunt permise (1795). Librarii sunt liberi de orice constrângere, ceea ce echivalează cu permisiunea colportajului liber (1788). Este permisă chiar şi tipărirea de cărţi evreieşti (1789)[95]. Foi volante în limba română, din 1786, 1787, 1788, popularizează aceste reforme, „ca să nu poată zice nimeni că nu le-a ştiut"[96]. Când comparăm aceste măsuri oficiale cu o singură dispoziţie asemănătoare din Muntenia, sub Al. Ipsilanti (1783-1788) – tipografia mitropoliei poate să „tipărească liber orice carte folositoare spudeilor" –,

nu putem să nu constatăm un progres considerabil. Chiar dacă entuziasmul sau patosul „liberal" şi „revoluţionar" lipseşte, măsura având un evident caracter birocratic şi oficial, ideea libertăţii tiparului pătrunde şi se răspândeşte definitiv în pătura intelectuală română, deşi încă redusă, din Transilvania.

Un impuls ideologic mult mai puternic este dat de Revoluţia Franceză, despre care şi presa de limbă germană din Sibiu relatează cu regularitate. Este momentul istorico-politic radical, evocat în esenţă şi în capitolul anterior consacrat secolului al XVIII-lea. Dar urmările propriu-zis ideologice directe sunt puţine şi ele se reduc, de fapt, doar la o menţiune precisă a lui I. Budai-Deleanu, în a doua versiune a *Ţiganiadei*, scrisă sub acest impuls. Nu întâmplător poetul subliniază că ea datează de pe „vremea revoluţii franţozeşti în Paris", când s-a „alcătuit o nouă cetate ca şi acum în Paris cei din munte" (*les Montagnards*, *n.n.*). „Acolo zice poetul că s-au întâmplat de au fost aleşi oamenii cei mai înţelepţi şi cu minte." (*Ţiganiada*, B, X, 30) Aluzie mai mult decât evidentă. O referire directă şi la libera selecţie democratică. Ea corespunde şi idealului său politic. De subliniat că refacerea şi radicalizarea *Ţiganiadei* (1800-1812) sunt contemporane sau cu puţin posterioare desfăşurării evenimentelor din Franţa.

În schimb, în *Cronica Banatului* de Nicolae Stoica de Haţeg (1826-1827), reacţia este total negativă. Cronicarul este un adept al monarhiei absolute austro-ungare. De unde respingerea violentă a „constituţiei franţozilor": „pentru rebelia ce începură franţozii cu corentul lor cel tirănesc",

cu „rădicarea pomului libertate, egalitate, credinţă să calcă, legea să lepede, cu spaimă frica răsfiră, toate potenţiile din Europa le deşteaptă". Revoluţia a produs ravagii şi în America, în Mexic: „Pricina şi oamenii stricaţi cu libertatea, egalitatea, universal monarhia, fără domn, făr de liturghie"[97]. Mostră tipică de naivitate contrarevoluţionară alarmată de răspândirea ideii de libertate şi „dreptate" şi în zona noastră.

În acest context, pătrunderea, apoi răspândirea şi popularizarea ideii de „revoluţie" reprezintă prin ele înseşi o acţiune „revoluţionară", plină de urmări. Spiritul de insurecţie, de protest este nu numai popularizat, dar el duce în mod progresiv la proteste şi manifestări publice. Ideea de revoluţie pătrunde şi în Ţările Româneşti. Însă ea nu inspiră acţiuni politice de durată: proteste, manifestări publice, articole de presă, polemici, apologii. O idee nouă, foarte incitantă, a căzut pe un teren receptiv. Iar acesta nu numai că o adaptează şi o actualizează, dar îi dă şi o coloratură specifică, locală. De la primele preludii la revendicările hotărâte de la 1848, ideea de revoluţie parcurge un sens ascendent spre clarificare şi radicalizare deplină.

Un text din 1804 (un memoriu către împărat, *Starea amărâtă a neamului românesc din marele principat al Ardealului*), „în vremea bătăii cu franţozul", exprimă în esenţă, într-o formă concentrată, întreaga situaţie ideologică a momentului istoric. Textul este de o pătrunzătoare luciditate politică. Ideea de revoluţie este puternic subliniată şi elogiată în toate implicaţiile sale. Dar, mai ales, substratul său subversiv şi universal

aplicabil. Ceea ce introduce o nuanţă cu totul nouă, premonitorie, sub forma unui adevărat principiu de guvernare:

> Ostaşii care au venit din prinsoarea franţozului [sau francului] multă descoperire au făcut fraţilor săi şi Neamurilor sale despre starea Ţării Franceşti, de unde se culege a crede că de nu se va face îndreptare şi uşurare acestui Neam asuprit, cu [a]nevoie se va ţinea, fără pericol, îndelung supt jugul greutăţilor în care se află. Pentru că greutatea Norodului niciodată nu vesteşte bucurie. Doară uşurarea şi dreptatea Norodului este temeiul stăpânirii[98].

Este un întreg program politic (a fost atribuit lui I. Budai-Deleanu şi fratelui său Aron Budai), ce are în centrul său însăşi ideea de libertate. Când este respectată, ea se transformă într-un mesaj revoluţionar împotriva „jugului greutăţilor". Mesajul are eroul său simbolic, popular, ce atinge proporţiile unui adevărat mit eliberator. Astfel a fost perceput Napoleon nu numai de foştii prizonieri, dar şi de poporul român asuprit din Transilvania. Dovadă, imaginea sa folclorică – surprinzătoare într-un fel, dar explicabilă în această zonă de confruntare antiabsolutistă – foarte limpede exprimată în *Versul lui Bunaparte, quand l-au dus în robie la Sent Elena*: „Bunaparte nu-i departe/ Vin degrabă, fă dreptate"[99]. Compătimirea sentimentală, jalea exilului sunt asociate unei revendicări politice precise. Se poate observa, în acelaşi timp, că expresia cea mai directă şi mai autentică a libertăţii de gândire, în speţă politică, se produce, în primul rând, la nivel folcloric. Mecanismul extrem de elocvent al acestei

reacții nu s-a bucurat până acum de toată atenția cuvenită.

Ea nu este cu nimic inferioară adeziunii și admirației pentru Napoleon, prezente, în aceeași perioadă, la intelectualii români ai epocii, exponenți ai aceleiași idei subversive de libertate. Astfel de manifestări sunt cu atât mai semnificative cu cât conștiința lor trebuie să aleagă între fidelitatea față de politica oficială (unii fiind și funcționari de stat) și propriile lor convingeri. Cazul lui Gh. Lazăr (primul dintr-o serie) este tipic. În 1810, el aduce, la Viena, un omagiu în versuri căsătoriei lui Napoleon cu Maria Luiza, „Arhiduca Austriei" („Versuri la logodirea marelui Napoleon cu Ludovica"), pentru ca, în 1815, la Sibiu, să exclame, după întoarcerea de pe insula Elba: „Trăiască Napoleon"[100]. Bineînțeles că trebuie să fugă și să se ascundă. În țară, el își exprimă aceleași sentimente de admirație pentru „prea vestitul al neamurilor întregi pe marele Napoleon Bună Parte"[101]. Transliterarea românească (*Bonaparte*) este un indiciu de asimilare în sens justițiar, prin transmutație semantică, la nivelul conștiinței populare.

O odă închină lui Napoleon și Gh. Șincai[102], care-i adusese și un omagiu public anterior, imprudent, cu prilejul unei adunări, unde s-ar fi proclamat *auctor futurae rebellionis*. Denunțul episcopului Bob îi atrage ancheta, închisoarea și destituirea din postul de director al școlilor românești, încă din 1794. Există și alte indicii de simpatii pronapoleoniene ale lui Gh. Șincai: de „primul Consul al Franței" – elogiat ca „liberator al popoarelor" – depinde ca „artele să înflorească"[103]. Un

poem despre Napoleon al poetului Mihail Tertina, publicat în 1804, ar fi fost prezentat de istoricul român ambasadorului francez[104], dar împrejurările acestei relații „diplomatice" rămân încă obscure. O vestire despre războiul cu Napoleon (în latinește și cu litere chirilice) se semnalează în Bihor în 1809. Despre războaiele napoleoniene sunt inventariate, până în prezent, patru „nuvele"[105]. Din solidaritate pentru spiritul de libertate și egalitate al Revoluției Franceze, un epitalam în limba latină îi închină lui Napoleon chiar și austerul Timotei Cipariu[106]. Aceste manifestări de solidaritate, cu un subtext aluziv evident, sunt cu atât mai semnificative cu cât, în aceeași perioadă, textele antinapoleoniene și antirevoluționare (inclusiv în limba română) sunt numeroase. Doar un singur exemplu: Moise Nicoară, *Contra lui Napoleon Bonaparte* (1809).

În acest context ideologic și politic incitant, ideea libertății presei începe să fie asimilată și cultivată și de românii din Transilvania. Moment deosebit de important, deoarece pentru prima dată însăși ideea de presă este descoperită, afirmată și cultivată public și cu toată claritatea de unii români instruiți și cu spirit de inițiativă. Ea parcurge, în mare, două etape. Una se referă la necesitatea și utilitatea presei pentru români. Argumentul ideologic esențial este iluminist, educativ, informativ în sens pedagogic: exemple de „pilde bune și pilde rele", de „datorințele dintre cetățeni și superiori" (educație civică), „sfaturi agricole și viticole". Am citat din programul lui Ioan Piuariu-Molnar (amintit într-un capitol anterior), pe care intenționa să-l dezvolte în proiectata

sa foaie în limba germană *Walachische Zeitung für der Landman*. Ea s-ar fi ocupat, în mod esenţial, programatic, de „întâmplările zilei şi deprinderea bunelor moravuri şi în economie". Proiectul avea şanse bune de reuşită. Se conta şi pe sprijinul preoţilor. Dar el „ratează". Autorităţile n-au aprobat cererea redactorului a scutirii de taxe poştale. Din care cauză proiectul este abandonat în ianuarie 1790.

Alte încercări, din 1793 şi 1794, ale aceluiaşi tenace Molnar, singur sau în colaborare cu Paul Iorgovici, nu mai întâmpină aceeaşi înţelegere oficială. Josefinismul făcea un serios pas îndărăt. Revoluţia Franceză – mai bine spus excesele ei –, cu toate declaraţiile româneşti de fidelitate faţă de monarhie, făcea suspectă orice tentativă publicistică. Tot în 1794, o *Societate de învăţaţi din Valachia* intenţiona să publice la Sibiu, în tipografia lui Barth, un ziar, care nu trebuia să fie difuzat în Transilvania. Încă un exemplu tipic de precenzură, de blocaj al unei iniţiative inconformiste. Această experienţă o avusese – şi încă din plin – Molnar. Este posibil ca un rol să-l fi jucat şi dificultăţile economice. Ambele constrângeri au dus la eşuarea şi a unui alt proiect: *Vestirile filozofeşti şi moraliceşti*, anunţate, în 1795, tot la Sibiu, de *Societatea filozofească a neamului românesc în Mare Principatul Ardealului*. Mai mult ca sigur, ambele societăţi sunt de inspiraţie masonică. În tot cazul, asumarea atributului *filozoficesc* trimite spre o astfel de orientare. Nici impedimentul financiar nu poate fi ignorat, ca şi în cazul lui Molnar. Întreprinderea era mult prea nouă, numărul eventualilor abonaţi prea mic. Ideea

şi deprinderea de a cumpăra cu regularitate publicaţii periodice încă nu se răspândiseră. Ceea ce aruncă o vie lumină asupra altor noi încercări de presă românească în Transilvania, la începutul secolului al XIX-lea. Impulsul iluminist este însoţit, fără îndoială, şi de emoţiile şi chiar de „voluptăţile" pionieratului. Pătrunde o stare de spirit nouă în Transilvania. Ea sporeşte şi mai mult prestigiul ideii libertăţii de expresie şi a presei, care aduce un suflu nou în conştiinţele româneşti ale epocii.

În această stare de spirit, un personaj – cultural vorbind – încă destul de obscur, Alexie Lazaru (Lazăr), intenţiona să lanseze un bisăptămânal românesc, cu titlul voit neutru *Novele*. *Înştiinţarea* lansată (Buda, 1814) legitimează proiectul prin necesităţi educative şi de emulaţie culturală bine cunoscute:

> Toate neamurile Europei cele deşteptate au aflat, cum că a scrie gazete sau Novele şi acele a le împărtăşi oamenilor neamului său, e cea mai încuviinţată mijlocire de a lumina noroadele ca întâmplările ale altora fapte, a le abate de la rău şi a le aduce spre ceale mai bune[107].

D. Ţichindeal nu gândea altfel.

Fără libertatea conştiinţei şi a expresiei, dar mai ales a tiparului şi a presei, acest program inovator nu este însă realizabil. Autorităţile habsburgice nu-l resping în principiu. Pentru a nu mai menţiona ecourile foarte favorabile printre oamenii de cultură români, puţini, într-adevăr, dar reprezentativi. Dovadă încercările repetate, tot mai insistente – într-un fel, „eroice", căci ideea unei prese libere româneşti îşi face drum cu mare

dificultate – de a întemeia o presă românească. T. Racoce, în 1817, anunță o astfel de gazetă, invocând, în primul rând, precedentul ei, exemplul european: „Gazetele sau înștiințările de obște sunt organul tuturor bunelor învățături, a înfrumusețării limbilor și a politurii moravurilor...". Cu ajutorul gazetelor „se revarsă razele științelor și se procopsesc neamul", fiindcă în ele „ca și într-o oglindă vedem ce se lucrează în toată părțile lumii". Informațiile, binefăcătoare prin definiție, circulă „de la neam la neam", pătrund peste tot, transmițând idei, cultură și civilizație (noțiunile sunt indisociabile). Încât, „se poate zice cu tot adevărul că începutul politicirii a toate Europii și cultura neamurilor ei s-au făcut cu iveala Gazetelor publice". Pacifică și constructivă prin excelență, oficialitatea nu se opune, în principiu, aprobării noilor foi, „de obște folositoare". Inițiativa nu reușește însă din cauza opoziției obscurantiste a oficialităților transilvănene, după care ar fi recomandabil ca oamenii de rând... să nu citească gazetele, și a obstacolelor economice, neputându-se asigura numărul necesar de abonați. În schimb, același T. Racoce izbutește, în 1820, să editeze la Cernăuți *Chrestomaticul românesc sau adunare a tot felul de istorii și alte făptuiri scoase din autorii dupe osebite limbi*[108].

În același spirit, care caracterizează și motivează apariția presei literare în Transilvania – moment într-adevăr istoric –, alți doi români ardeleni, în 1820, Mihail Bodjaschi și Constantin Dona, cer la Viena o autorizație pentru scoaterea unei foi românești. Interesantă și semnificativă este mai ales rezoluția oficială de pe această cerere:

„Istoria ne învață că primul pas pentru autocultivarea unui popor s-a făcut întotdeauna prin întemeierea revistelor politice. Astfel atenția se îndreaptă neapărat către statele vecine și se impune o comparație cu situația proprie"[109]. Când publicațiile lui Bariț se consolidează și încep să circule și în Țările Românești, acest principiu este confirmat din plin. Ceea ce C. Diaconovici-Loga subliniază în 1841: „Pe lângă materialele ceale politice" sunt publicate... „și alte interesante și de lipsă pentru societatea omenească"[110]. În acest program de intensă și generală cultivare, informațiile economice le întregesc – în condiții de egalitate – pe cele politice. Iar ideea de libertate le legitimează în mod fundamental pe toate.

Progresele libertății tiparului și a presei

Din perspectiva momentului istoric, dar mai ales a viitorului, progresul ideii libertății tiparului și a presei – desființată radical în secolul XX de regimul totalitar comunist – se dovedește cel mai însemnat dintre toate libertățile. Deoarece, fără instaurarea progresivă a unui nou climat ideologic, afirmarea și apărarea celorlalte libertăți fundamentale n-ar fi fost posibilă. Apar principii, forme sociale și modalități noi de expresie, care încep să formeze și să consolideze o nouă mentalitate de tip potențial liberal. Notele sale specifice sunt importante, deoarece ele precizează atât conținutul, gradul de asimilare și de adaptare la mediul

publicistic românesc, cât și diferența valorică față de statutul aceleiași idei în Moldova și Muntenia. Superioritatea ideii de libertate în Transilvania are, în esență, trei cauze esențiale:

1. Existența – cu toate limitările epocii – a unei tradiții oficiale a ideii de libertate face ca, în Transilvania, ea să fie impusă și propagată (vorbind în termeni pragmatici) *de sus în jos*. În timp ce în Țările Românești, ea este enunțată intermitent, apărată, răspândită – pentru a ne exprima în același mod – *de jos în sus*, respectiv prin unele hotărâri domnești în perioada fanariotă, dar fără continuitate și energie, prin unele idei de reformă cu caracter „revoluționar", sub forma unor inițiative „particulare" sau „oficiale". Acestea din urmă sunt efectul unor influențe externe ocazionale, aleatorii. Este o mare deosebire între politica oficială a unui stat centralizat și bine organizat, care impune – printr-un decret imperial (cazul lui Iosif al II-lea) reluat și întărit și de succesorii săi – norme constante definite cu claritate, și unele inițiative individuale de „liberalizare" din Moldova și Muntenia, oricât de bine intenționate. În Transilvania, ideea de libertate este formulată și garantată prin oficializarea libertății religioase – problemă esențială într-un stat multiconfesional –, în timp ce în Țările Românești libertatea religioasă este sau pare de la sine înțeleasă, fără a necesita o politică legiferată consecventă.

În Transilvania, principiul esențial al libertății tiparului este revendicat atât de Biserica ortodoxă, cât și de tipografi. Într-o *Psaltire* (1793) se reafirmă: „prin mila prea înțeleptului și

preamilostivului împărat Iosif al II-lea, am dobândit atâta slobozenie ca să poci la legea grecească neunită de tot felul de cărți a tipări"[111]. Formalitățile sunt încete, greoaie, dar stabile și funcționale. În 1781, tipograful P. Barth din Sibiu cere un privilegiu. I se acordă abia în 1784 și numai după ce prezintă o listă de cărți avute în vedere. Contractul este valabil 6 ani. Până în 1801, s-au tipărit 37 de titluri de toate „genurile", în special laice[112]. Multe sunt doar foi volante și conțin instrucțiuni sanitare de medicină umană și veterinară. Iluminismul, doctrină oficială de stat, impunea răspândirea intensivă a unor astfel de cunoștințe utile.

2. Gândul presei libere – liber prin el însuși – justifică, inspiră și elogiază și apariția primei prese libere românești. Este nu numai punctul cel mai înalt atins în Transilvania al libertății de gândire și de expresie, dar și în toate Țările Românești. Pentru istoria presei noastre și a libertății sale, momentul este într-adevăr istoric. Abia acum ideea de „presă", de „tipar liber" adoptă „standarde europene". Alinierea rămâne plină de obstacole, cu multe poticniri și pauze, dar tenace și irezistibilă. Un gând de recunoștință pentru toți inițiatorii acestei acțiuni de mare pionierat este pe deplin meritat.

G. Bariț este prototipul acestei revendicări esențiale a presei românești. Pentru nivelul epocii, articolele sale – scrise cu conștiința începutului de drum și a unui nou mesaj ideologic (denumit „articol începător", 1841) – rămân în context românesc antologice. Fermitatea principiilor, claritatea formulărilor, energia expunerii sunt remarcabile.

Mentalitatea este în acelaşi timp legalistă şi contestatară în limitele prudenţei. Este educativă şi introductivă, într-un nou regim de presă, în confruntare permanentă cu ziarele întregii Împărăţii şi cu realităţile internaţionale. El cere deci „voia deplină" de a se exprima despre toate naţionalităţile din Transilvania: „Daţi-ne domnilor voie să putem şi noi spune cu toată sinceritatea ceea ce credem şi simţim despre naţionalităţile transilvane şi despre relaţiile naţionalităţii române" (1841). El are pretenţia de a „putea şi noi vorbi slobod şi de la inimă fără nici o rezervaţie" (1841)[113]. Este cea mai limpede şi demnă revendicare a libertăţii de exprimare a presei din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Descrierea acestei libertăţi şi argumentele care o susţin constituie prima definiţie-cheie ce poate fi citită în presa noastră pe această temă esenţială.

Elementele de bază sunt formulate în articolul „Puţine idei pentru publicitate şi opinia publică" (1841): „Oare publicitatea, adică sloboda împărtăşire de păreri, este folositoare sau stricăcioasă statului?". Conţinutul conceptului se îmbogăţeşte în mod vizibil. La acest stadiu, el este expresia unei conştiinţe democratice şi civice în plină maturizare şi expansiune, care, pe parcurs, se radicalizează. Remarcabilă este şi preocuparea insistentă de difuzare propriu-zisă. Libertatea are un potenţial expansiv, intrinsec propagandistic. *Gazeta de Transilvania*, în notele redacţionale (de exemplu, „De la redacţie", 1/1838), oferă bune exemple în acest sens. În perioada 1848 („Unele idei practice despre libertatea tiparului"), ea se suprapune integral cu deviza revoluţionară

„libertate, egalitate şi frăţietate", declarată „această sfântă deviză a timpului nostru". Este punctul cel mai înalt atins în epocă al elogiului libertăţii tiparului, în termeni mesianici-lirici.

Prudenţa mult mai aluzivă a lui I. Budai-Deleanu din *Ţiganiada* (X, 30; XI, 21-23) atunci când invoca principiul „slobozeniei" şi al libertăţii credinţei (după exemplul Revoluţiei Franceze) este depăşită: „Tiparul ajunse a fi astăzi lumina lumii, apostolul omenirii, peana încordătoare a maşinei staturilor, osânda nedreptăţii, scutul asupritorilor". O adevărată lecţie de conştiinţă civică entuziastă, care determină o acţiune pe aceeaşi măsură: „Ne vom sili din toate puterile noastre a lăţi mezuinele [hotarele] şi termenii libertăţii, ai egalităţii şi ai frăţietăţii până în cele mai ascunse unghiuri ale poporului nostru"[114]. Starea de spirit idealistă a acestui program este evidentă. Ea caracterizează întregul elogiu al libertăţii de gândire şi expresie în plină ascensiune.

Noţiunea de presă, în consecinţă, se îmbogăţeşte considerabil. Ea îşi revendică sau i se atribuie noi calităţi ce se dovedesc definitorii. Unele n-au mai fost invocate până acum, ceea ce demonstrează rapiditatea cu care principiul libertăţii presei se radicalizează şi devine tot mai cuprinzător: sporirea volumului informaţiilor şi răspândirea lor progresivă printr-o difuzare tot mai intensivă, mărirea şi stimularea dezbaterilor publice, demonstrarea utilităţii lor politico-sociale. În felul acesta se configurează încă un concept, un atribut şi o calitate esenţială a presei: vocaţia şi impulsul propagandei. Spiritul iluminist dominant, preocuparea administraţiei centrale de a-şi

face cunoscute deciziile politice (*Înştiinţarea* din 1785, foi volante etc.), inclusiv unele aspecte de penumbră, masonice, încurajau această tendinţă latentă şi, prin forţa lucrurilor, „discretă".

Medalia, probabil vieneză, din 1783 a lui Horea făcea parte din această „politică"[115]. La fel, la polul opus, presa manuscrisă studenţească. O metodă de a ocoli, măcar în parte, dificultatea tipăririi[116]. Proiectele de înfiinţare a publicaţiilor româneşti datează tot de la sfârşitul secolului al XVIII-lea. *Înştiinţarea* din 1795 (difuzată la Sibiu în tipografia lui P. Barth) anunţă existenţa unei asociaţii culturale de care am mai amintit, *Societatea filozofească a neamului românesc*. Ea avea intenţia să editeze un periodic, *Vestiri filozofeşti şi moraliceşti* (amintite), pentru „polirea stilului şi deprinderea în învăţătură". Sufletul său a fost, după toate indiciile, medicul oculist Ioan Piuariu-Molnar, cu experienţă în acest domeniu. Era membru al „Societăţii francmasone" din Sibiu (Loja Sfântului Anton, 1776-1790), care şi-a propus, între altele, şi editarea unui periodic românesc *Foaie românească pentru econom*, de asemenea amintit. În aceeaşi situaţie sunt iniţiativele, menţionate şi ele, ale lui Alexie Lazaru şi Uroş Nestorovici, cu participarea oamenilor de cultură ai epocii: D. Ţichindeal, Paul Iorgovici, C. Diaconovici-Loga[117]. Tot în aceeaşi situaţie este şi un proiect lansat de T. Racoce la Lemberg, inclusiv cu sprijinul unor învăţaţi din Ţara Românească. Societatea pe care au înfiinţat-o a continuat să existe până în 1815.

Bunele intenţii nu sunt totuşi suficiente. Concepţia care le animă este însă de reţinut: „Gazetele sunt organe de unde învăţaţi, a înfrumuseţării

limbilor şi a politurii membrilor din toate ţările europene"[118]. Programul, tipic iluminist, pare azi oarecum simplist. Dar în epocă el reprezenta un important pas înainte şi o breşă foarte serioasă în vechea mentalitate restrictivă. Mult mai dezinvolt (în limitele epocii) şi cu o largă deschidere informativă, el oferă primele indicii ale apariţiei stilului jurnalistic liber în presa transilvană.

Apariţia publicaţiilor lui G. Bariţ, prin transformarea *Foii literare*, care o precedă, în *Foaie pentru minte, inimă şi literatură* (1838) şi *Gazeta de Transilvania* (1838), nu reprezintă atât începutul (*Foaia duminicii* a lui I. Barac apăruse anterior... în 1837), cât consolidarea adevăratei prese româneşti în Transilvania. Stilul lor devine tot mai propagandistic şi adesea incisiv polemic.

Ne putem face o idee despre acest salt calitativ – adevărată schimbare de paradigmă jurnalistică – mai ales din confesiunile lui Ion Maiorescu pe marginea colaborărilor sale la *Foaia* lui G. Bariţ. El se concepe un luptător „cu arma în mână". „Pentru aceasta articolele mele sunt iuţi, ca să mulţumească gustul tinerimii; pentru aceasta şi titlurile vor să fie boabe [= gloanţe], care să pocnească, să electrizeze, să scuture letargia, nepăsarea." Libertatea de expresie atinge acum pragul de sus al militantismului ideologic. Şi, în acelaşi timp, al succesului imediat. De unde şi preocuparea declarată pentru teme de strictă şi seducătoare actualitate. Este, probabil, primul elogiu al succesului de public din publicistica română, preocupare înscrisă în chiar logica libertăţii de expresie: „De aceea îmi place drumul jurnalistic, cu articolii iuţi, pe care oamenii îi mistuie mai

ușor și mai mulți". Și acum urmează obiectivul esențial: „Nu știu dacă o carte voluminoasă s-ar citi de o mie de români, ca articolele din *Foaie*. Cu un cuvânt eu scriu pentru *astăzi*". „Presul liber" (după expresia lui T. Cipariu, nu foarte bine sincronizat lexical spiritului epocii) produce și alte reacții specifice: gelozia profesională, spiritul de concurență și chiar suspiciunea corupției. Un corespondent al aceluiași Ion Maiorescu îi transmite bănuiala, care începe să circule despre G. Bariț, că „M. Sturza l-a cumpărat ca să scrie mai mult despre Moldova"[119]. Ne apropiem, în mod vădit, de mentalitatea presei moderne și a cititorilor săi nemistificați de aparențe.

Sunt invocate, în sfârșit (tot de către G. Bariț), și argumentele specifice, ideologice, filozofice și juridice, în favoarea libertății de gândire și exprimare. Din punct de vedere teoretic, ele sunt și cele mai însemnate pentru tema noastră.

Libertatea de gândire și exprimare face parte, în primul rând, din drepturile fundamentale ale omului. G. Bariț este, după toate indiciile, primul român care afirmă în presă acest principiu de bază („Puține idei pentru publicitate și opinia publică", 1842): „Noi oamenii avem să ne folosim slobod de drepturile noastre firești". Drepturile omului, care pătrund în conștiința românească împreună cu știrile despre Revoluția Franceză, erau cunoscute și în Moldova. Dar este o mare deosebire între o circulație restrânsă, subterană, rămasă în manuscrise și popularizarea lor în presă. În articolele lui G. Bariț, ideea este adesea exprimată: „Drepturile noastre firești" decurg din „respectarea vecinicilor neschimbătoare legi

naturale" (1842). Argumentul revine cu putere: „Iată dar că aceia care pretind libertate în tipar ei nu pretind altceva". Nu este decât un drept al naturii de care nu se pot despărți în veci. Este și ideea centrală din „Articol începător. Tiparul restrâns sau liber" (1845)[120]. Iar ceea ce definește acest „drept al naturii" este legea, ordinea legală a statului, „libertatea scrisă", căreia i se spune și opinia publică. A sta sub legi este deci „adevărata libertate". O mentalitate legalistă evidentă, am spune chiar un anume conformism oficial caracterizează articolele lui G. Bariț și mai ales pe cele consacrate libertății presei. Fără îndoială că și în Țările Românești existau juriști și condeieri (Caragea, Callimachi etc.). Numai că, în presa din Transilvania, principiul legalității este expresia unei politici tradiționale și consecvente de stat, aplicată și invocată constant, adesea în ton revendicativ. Ceea ce nu se întâmplă în Țările Românești în prima jumătate a secolului al XIX-lea.

3. Un progres considerabil și, în același timp, o lecție de jurnalism de mari perspective este și larga deschidere internațională a presei libere. În Transilvania, ea se confundă în esență cu foile lui G. Bariț, unde se constată, începând cu secolul al XIX-lea, prima pătrundere masivă a presei occidentale în publicațiile noastre. Sunt preluate știri despre evenimente politice și sociale contemporane, inclusiv din cele două continente, idei și dezbateri de actualitate, care îl interesează tot mai mult pe cititorul român. Aria informațiilor se extinde. Referința de bază este presa de limbă germană din străinătate, dar și din Sibiu. Nici presa franceză nu este omisă. De pildă, despre

Congresul de la Viena se scot date din *Gazette de France* şi *Journal des Débats*[121]. În general, informaţiile presei străine sunt reproduse şi comentate insistent de G. Bariţ, în spirit inclusiv polemic. Extinsă şi textelor străine, libertatea de critică devine tot mai mult o realitate. Un suflu „european", o „conştiinţă europeană", ca să nu spunem potenţial „cosmopolită", animă această presă. Ea este peste nivelul celei din Ţările Româneşti, al lui Heliade şi Asachi din aceeaşi perioadă.

Privită sintetic, ea prezintă de pe acum aspecte care vor intra în tradiţiile presei libere româneşti. Primul şi cel mai frecvent este citatul de „autoritate". El ilustrează şi consolidează expuneri de principii, dezvoltări de teze politico-sociale, apologii ideologice. Iată un exemplu englez (dat de G. Bariţ în 1842), chiar despre tema noastră, libertatea presei: „Cheia constituţiei engleze şi adevărata pavăză a domniei legilor este slobozenia teascului"[122]. Acum apare şi convingerea generalizată că o informaţie sau idee care circulă în Europa este efectiv adevărată, credibilă, exemplară, indiscutabilă. Devine un adevărat gest reflex al opiniei şi conştiinţei publice româneşti, perceptibil şi în perioada actuală. Are aspecte bune şi rele, căci nu o dată el este şi la originea unor fenomene negative, voluntare sau nu, precum – pentru a ne exprima în termeni extremi – „satelizarea", „colonialismul cultural", dar mai ales spiritul de compilaţie sau de imitaţie ori de pastişă necritică. Partea pozitivă de mari şi fecunde urmări este totuşi modernizarea progresivă a unei prese considerate la „periferia" Europei cultivate şi civilizate, integrarea sa europeană formală sau de

substanţă. Dialectica „fond" şi „formă" acum începe să se manifeste în domeniul public românesc. Ea se va dezvolta şi sistematiza pe parcurs prin ideologia maioresciană şi, în general, conservatoare. Un capitol esenţial al istoriei culturii româneşti din toate perioadele.

Libertatea politico-socială

Printr-un complex de împrejurări istorice, ideea de libertate cunoaşte în Transilvania, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, cea mai spectaculoasă şi fecundă evoluţie. Dintr-un principiu abstract şi o teorie – în ultimă analiză practică – speculativă, ideea de libertate devine o idee-pilot, o idee-forţă, un concept cu eficienţă practică, politico-socială, directă şi imediată. Este, de fapt, prima revendicare şi experienţă concretă, la români, a libertăţii ca principiu politico-social activ, un adevărat eveniment istoric. Este în acelaşi timp centrul unei constelaţii de sensuri adiacente şi forţa care le animă pe toate. Iar dacă expresia sa cunoaşte încă forme prudente, limitate, explicaţia e legată de aceleaşi dificile împrejurări istorice. Ideea de libertate nu poate să se exprime cu claritate şi în întregime din cauza regimului absolutist şi de cenzură, specific epocii. Cu toate aceste dificultăţi, progresele ideologice ale ideii de libertate sunt nu mai puţin remarcabile.

Libertatea personală

În planul existenţei sociale pragmatice, imediate, libertatea de gândire, religioasă, de exprimare verbală, scrisă ori tipărită se reduce la ideea esenţială şi concis definită a libertăţii personale. Este forma cea mai concentrată, directă şi imediat perceptibilă a libertăţii. Afirmarea, revendicarea şi apărarea acestor idei ne transpun din zona abstracţiei teoretice în domeniul realităţilor sociale imediate. Ideea de libertate face, în felul acesta, saltul decisiv spre politizare[1]. Respectiv – pentru a reduce totul la esenţial – spre forme organizate şi legiferate, într-un cadru constituţional, cu o formă de guvernământ democratică. Dacă acceptăm anul 1800 ca dată a primei versiuni a *Ţiganiadei* de I. Budai-Deleanu, observăm că noile idei politice, de „constituţie", „lege", „democraţie", „cetăţean" şi celelalte, pătrund, pentru prima dată, efectiv, în conştiinţele româneşti din Transilvania, încă de la începutul secolului al XIX-lea. Influenţa ideologică a Revoluţiei Franceze este imediată şi contagioasă.

În această privinţă, cântul XI din *Ţiganiada* este o adevărată placă turnantă a ideii de libertate politică. Libertatea garantată de lege este consfinţită printr-o constituţie democratică. Dezbaterea despre cea mai bună formă de guvernământ propune, foarte în spiritul secolului al XVIII-lea, o soluţie de compromis: „demo-aristo-monarhicească" (*Ţiganiada*, XI, 70). Cu unele variante de formulare, ideea se regăseşte la Montesquieu (*De l'esprit des lois*, XI, cap. VI), ca ilustrare a

contrabalansării puterilor în stat, la baronul d'Holbach (*Du système social*, I, II, cap. II), la alții. Este poziția cea mai înaintată a epocii.

Sensul de bază este înlăturarea privilegiilor de clasă și instaurarea unei ordini democratice. În acest spirit, Moise Nicoară (într-un text din 1819) asimilează ideea de „popor" cu „sărăcimea", respectiv cu majoritatea populației, principiu de bază al democrației: „Prin comunități nu se înțelege clerul, nici nobilii sau nemeșii", ci „poporul adecă sărăcimea"[2]. Iar „poporul", respectiv „sărăcimea", își exercită puterea, respectiv suveranitatea în cadrul ordinii democratice, prin „deputați". Ideea apare în același text și context. Conștiința politică transilvană a epocii face un pas înainte. Evident, noțiunea de lege era cunoscută, formulată, aplicată și anterior în Imperiul Austro-Ungar, dar sub formă de „patent", „decret aulic", „decret imperial" etc. Expresie a voinței imperiale, mai mult sau mai puțin bine intenționată, ca în cazul privilegiat al lui Iosif al II-lea, în limitele autorității absolutiste. În aceeași accepție ea n-avea – și nici nu putea avea – un conținut democratic.

Revenim la I. Budai-Deleanu, primul dintre ideologii transilvăneni care definește noul conținut al noțiunii de „lege". El cere „legi bune și drepte" (*Țiganiada*, XI, 51), în sensul că „nici unul să nu stăpânească fără numai legea" (XI, 206). Răsturnarea este radicală. Autoritatea supremă arbitrară este desființată, înlocuită cu noul principiu, într-adevăr „revoluționar", al egalității „cetățenilor" (noțiunea apare și ea, în XI, 64-65) în fața legii. Egală pentru toți. Ea face parte din categoria „drepturi generale" ale „societății civice",

considerate ca fundamentale, după același I. Budai-Deleanu[3]. Libertatea sau „slobozenia" este primul dintre aceste drepturi, tot mai bine definite. Ideea, în formularea lui Moise Nicoară (1819), este deosebit de limpede: „Slobozenia și plină voie fără vreo împiedecare a și face ceea ce legea îi dă dreptul, precum și slobozenia întreagă fără nici o silință, a nu face aceea la ce îl oprește legea"[4].

Specific acestei definiții a libertății – ca și dezvoltărilor sale ulterioare – este caracterul abstract, radical, fără nici o raportare la realitățile politico-sociale transilvane imediate (ca și în cazul Revoluției Franceze), dar nu și comentariul sau referirea lor directă la situații și evenimente contemporane. Din această cauză, definiția libertății își menține puritatea doctrinară fără să devină și un factor perturbator al ordinii politico-sociale constituite. Ceea ce permite exprimarea și analiza ideii, până la capăt, în condiții de libertate pur teoretică, integrală.

Aspect cu atât mai important, cu cât analiza ideii de libertate scoate în evidență, în mod inevitabil, lumini și umbre, aspecte pozitive și negative. Toți teoreticienii transilvăneni ai ideii de libertate sunt de altfel pe deplin conștienți de faptul că libertatea este în același timp o realitate ambiguă și explozivă, o forță constructivă sau distructivă, după împrejurări. Într-o formulare modernă, ea este polivalentă, polisemantică. Dovadă de reală luciditate și obiectivitate. Libertatea – ni se spune – are, după împrejurări, aspecte „bune" și „rele". Pentru pionierii ideii, această clarviziune este un adevăr remarcabil.

În regimul libertății integrale, absolute, echivalent cu *bellum omnium contra omnes* (ne amintim de Hobbes și de al său *Leviathan*, 1651), legea introduce un principiu de ordine și deci de securitate generală. Absența sa transformă societatea într-un câmp al sălbăticiei generalizate (în secolul al XIX-lea se va vorbi de „darwinism social"). D. Țichindeal, după toate indiciile, este primul autor român care semnalează această situație negativă, în ale sale *Filozoficești și politicești prin fabule moralnice învățături* (1814): „Acolo unde e mai mare slobozenie, acolo e mai rea turbarea căci slobozenia fără de legile înțelepte și stăpânire e sălbatecă fiară"[5]. Legea introduce un alt corectiv important în relațiile individului, ale „cetățeanului", cu autoritatea de stat. Acesta își poate lua libertatea să nu i se supună. Mai mult: să treacă peste reglementările, ordinele sau interdicțiile superioare. Sau, cu vorbele aceluiași D. Țichindeal, el poate avea „calea deschisă și slobodă" către monarhul luminat[6]. Poate să i se adreseze în mod direct, să-i reclame diferite abateri. Și, mai mult, să-i atragă atenția să respecte el însuși legea, să n-o schimbe în mod arbitrar. Deși se referă doar la reglementări bisericești, Petru Maior invocă principiul că „nu toată puterea are volnicia a face înoire în lege"[7]. Episcopul Bob, de pildă, nu are dreptul să ignore canoanele. În interpretarea cea mai radicală (Moise Nicoară), legile sunt recunoscute „mai mari și mai puternice decât o parte sau alta, chiar decât împăratul sau *popicul*"[8].

Potențialul subversiv al acestui amendament este considerabil. El deschide drum legitimării teoretico-ideologice a revoltei. Pentru prima dată

în gândirea politică românească, libertatea dreptului la revoluție este, în același timp, proclamată și justificată. Situația este deosebit de semnificativă și din perspectiva istoriei ideilor. Din cauza regimului absolutist, libertatea politică și dreptul la rezistență, revoltă și revoluție nu puteau fi revendicate pe față. Și atunci întreaga dezbatere este proiectată în planul abstract al conceptelor, ideilor și sistemelor pur teoretice. Pătrunderea și circulația lor, în plin regim absolutist, au fost posibile datorită marelui prestigiu al ideologiei iluministe, ilustrată de filozofi, autori și opere celebre intens traduse. La care se adaugă politica „despotismului luminat" al josefinismului, realizată prin reforme importante, cu puternic ecou în grai. Marea notorietate a revoluției americane, apoi a celei franceze, urmate de războaiele republicane și napoleoniene, cu efecte politice de prim ordin, a ajuns și în Transilvania, după cum am văzut. Sensul politic imediat acoperă și umbrește sensul ideologic al evenimentelor și influențelor directe. Dar, în perspectivă istorică, noua ideologie politică se extinde și cucerește, pas cu pas, terenul. Este evenimentul ideologico-politic esențial în Transilvania, în prima jumătate a secolului al XIX-lea.

Este instructiv de urmărit cariera ideii de revoluție în mediul transilvănean al epocii. Noțiunea pătrunde foarte repede și poate fi întâlnită mai peste tot: în cronici, *supplex*-uri, articole de presă (începând din deceniul trei) etc. Într-un context absolutist, această circulație este – la prima vedere – paradoxală. Dar, dacă privim cu atenție, observăm că forța subversivă a ideii se rezumă, prudent, doar la aluzii, evitându-se cu grijă

referințele directe la situații politice imediate. Nu totdeauna, totuși. În manifestul de constituire a *Societății pentru cultivarea limbii române* (aprilie 1808) se pun mari speranțe „mesianice" într-o revoluție: „Dacă o revoluție nenorocită ne-a umilit, alta mai norocoasă ne poate înălța"[9]. Ea este deci percepută ca o adevărată idee-forță. Moise Nicoară (1819) are aceeași convingere. Revoluția *in spe* dă o explicație și, în același timp, o soluție mai apăsătoare crizei politico-sociale: „Răutățile acestea nu se pot vindeca decât prin *revoluție* și *răscoală*"[10]. Ne amintim că Nicolae Stoica de Hațeg, cronicar tradițional, folosea și el cuvântul „rebelie". Între timp limbajul politic s-a perfecționat, în sensul ideologizării și al alinierii la vocabularul contemporan occidental.

Cuvântul evoluează de la „tulburare", „rebel împotriva statului" (acuzație adusă lui Șincai[11]), a ordinii politico-sociale, a fi la impulsul nesupunerii civice și politice, până la sacrificiul suprem, în numele libertății. Libertatea (slobozia) este motivarea de bază, ecou evident al Revoluției Franceze. Ideea apare deja în *Țiganiada*, XII, 115, prin revendicarea dreptului: „Ori la slobozie sau la moarte". Îmbracă apoi forma unei mișcări și entuziasm popular precum la Andrei Mureșan: *Un răsunet* (1839), *Glasul unui român* (1843). Se naționalizează și devine expresia directă a celebrei devize franceze *libertate, egalitate, fraternitate*, care se generalizează[12], pentru a lua forma, în februarie 1848, a unei schimbări neviolente, dar radicale a întregii ordini legale a societății. Un text foarte explicit în acest sens îi aparține lui G. Bariț. Este de reținut preocuparea sa esențială

de a risipi orice confuzie legată de termenul însuși. Dovadă că pentru mulți el era încă dubios și compromițător (1848).

> Mai întâi să lămurim foarte bine ideea revoluției. Când zicem revoluție [*révolution*: dovadă evidentă de influență franceză, *n.n.*] suntem cu totul străini a înțelege prin acest cuvânt revolte sângeroase, tulburări înfricoșate, războaie civile, repezirea statului în anarhie: ferească dumnezeu! Revoluția nu înseamnă nimic din aceste, ci prin cuvântul revoluție se înțelege o schimbare totală numai a celor legi și guverne care prin nedreptatea lor apăsătoare de popoare nu mai puteau fi suferite și sub care popoarele gemeau fără a putea scăpa de sub ele decât numai printr-o minune...[13]

Până la acest stadiu de clarificare conceptuală, încă elementară, ideea de revoluție parcurge mai multe etape. A format obiectul unor analize, la început sumare, dar tot mai concludente. A fost explicată și justificată prin invocarea unui drept, încă foarte puțin cunoscut și cultivat, dreptul la revoluție. S-au adus argumente în favoarea libertății acestui drept, care-și îmbogățește destul de repede conținutul. El devine, în același timp, civil, politic și democratic. Deplasarea accentului se face mai mult spre ideea de individ, om, cetățean, democrație, egalitate. Moment ideologic important: pentru prima dată, conștiința politică românească începe să asimileze și să revendice libertatea unui drept politic alternativ, alături, dincolo sau contra ordinii legale constituite.

Drepturile omului

Dacă, în 1785, un ziar olandez având simpatie pentru răscoala lui Horea, Cloșca și Crișan (care a găsit apărători și în persoana viitorului revoluționar girondin J.-P. Brissot[14]) ceruse desființarea iobăgiei în numele „drepturilor sfinte ale omenirii", aceleași drepturi vor fi invocate și de românii transilvăneni. Memoriul înaintat în martie 1791 împăratului Leopold al II-lea, cunoscut sub numele de *Supplex Libellus Valachorum*, deschide un drum nou întregii serii de petiții. Ele ilustrează în mod tacit un drept fundamental intrat în uz, de a adresa petiții și reclamații autorităților supreme de stat. Structura birocratică a Imperiului Habsburgic favoriza acest exercițiu predemocratic. Expresie, în primul rând, a unor profunde frământări interne, dar și reflex ideologic al Revoluției Franceze în plină desfășurare. *Supplex Libellus Valachorum*, semnat de „clerul, nobilimea, starea militară și cetățenească a întregii națiuni române din Transilvania", are o bază ideologică net iluministă. Faptul se explică și prin formația intelectuală a noilor săi animatori: Samuil Micu, Ioan Piuariu-Molnar, Iosif Mehesi, Petru Maior, Gheorghe Șincai, Petru Pană și alții. Toți sunt deosebit de receptivi la ideea că există nu numai drepturi istorice, dar și ale „societății civile" în general. De unde și referirea la „drepturile și a omului fieștecăruia deosebi și a însoțirii țărănești", în înțeles de *juribus civilis*, cum stă scris și în *Supplex*[15].

În versiunea latinească, tipărită de Piuariu-Molnar, în 1791 la Iași, ca loc fictiv, drepturile omului și ale cetățeanului sunt anunțate astfel: *jura et simplicita, tum hominis, tum civis jura*. Ambele expresii consacră prima formulare românească a *Declarației* (franceze) din 1789, înțeleasă în spiritul și litera sa. Ea s-a bucurat de pe atunci de o certă audiență și largă răspândire în cercurile înaintate românești, cu preocupări ideologice. Dovadă că de „drepturi de cetățeni" nu se vorbește numai în *Supplex*, ci și în alte petiții ale epocii din 1 martie și 12 septembrie 1791, unde sunt invocate insistent „izvodirile însoțirii cetățenești", „cuviincioasele conțivilitașului esențial(e) drepturi" etc. O suplică din 1 iulie 1792 formulează din nou revendicări pentru români „după cum cere echitatea și dreptatea". Al. Papiu-Ilarian nu greșește deci când scrie, în 1869, vorbind despre operele și ideile lui G. Barit, că românii din Transilvania „au invocat ei singuri în răsăritul Europei [la anul respectiv – *n.n.*] drepturile omului și ale cetățeanului". Din nefericire, istoria ideilor n-a fost cultivată în România pentru a așeza în context și a scoate în relief acest principiu.

Memorialul amintit, din 1792, nu are succes, totuși ideea care-i stă la bază nu moare. Dimpotrivă, ea circulă cu intensitate, fiind reluată și reconfirmată chiar și în plină perioadă napoleoniană, când „drepturile omului și ale cetățeanului", fără a fi negate teoretic, fuseseră practic înăbușite în patria lor de regimul autoritar al împăratului. Dar în afară principiul radia mereu și I. Budai-Deleanu, în *Țiganiada* (XI, 49), nota foarte doctrinar: „Oamenii toți câți sunt pe lume

se nasc asemenea ; nici firea din sineşi îi osebeşte la naşterea lor. Aşa dar din fire toţi sunt de potrivă şi toţi au aceleaşi drepturi". La rândul său, în 1814, în *Fabulele* sale, D. Ţichindeal scrie : „Sfânta dreptate cere ca fieştecăruia să i se dea ce i se cuvine". În 1815, acelaşi Ţichindeal înaintează petiţii către împăratul Francisc I, în calitate (ordinea este total semnificativă) de „om, cetăţean, preot şi supus" (*„als Mann, Bürger, Priester und Untertan*). Tot el invocă şi „cel mai sfânt drept de apărare" (*„Das geheiligste Recht der Selbst Vertheidigung"*). Noţiunile intraseră, cum vedem, în limbajul epocii şi iluminiştii noştri nu se sfiau să le folosească în faţa autorităţilor.

Fermitatea invocată înscrie o dată în conştiinţa ideologică a epocii. Pentru prima oară un principiu politic fundamental are o formulare gândită, exprimată în toate consecinţele sale. O nouă idee în stare pură, abstractă, absolută şi-a făcut apariţia. Ea instaurează o concepţie novatoare a relaţiilor dintre individ şi stat, dintre conştiinţa laică, raţională, individuală şi mentalitatea religioasă dominantă. Breşa este considerabilă şi fără precedent istoric românesc. Este aproape uimitor să constaţi că I. Budai-Deleanu, la sfârşitul vieţii către 1818, avea această noţiune exprimată cu toată duritatea : „Drepturile naturale ale omului nu pot fi prescrise prin nici o lege pozitivă... Orice lege trebuie să fie în primul rând dreaptă... Este nedrept să răpeşti altuia libertatea sa, existenţa cetăţenească şi politică"[16]. Se observă în acelaşi timp o translaţie de la noţiunea de „om", am spune, prin generalizare „antropologică", la cea

de umanitate. O categorie moral-socială şi o nouă noţiune care-şi face apariţia în vocabularul ideologic românesc al epocii. Aron Budai invocă „spiritul acestui veac lăudat pentru umanitatea care cere ca fiecăruia să i se dea dreptul său"[17]. Pentru Moise Nicoară – ce avea aceeaşi convingere – nu există o altă garanţie a respectării dreptăţii : „Fără de care toate legile omeneşti şi împărăteşti sunt numai amăgiri". De unde decurg „dreptatea, rezistenţa la opresiune, dreptul la petiţie"[18] şi altele. Nu pretindem a fi făcut un inventar complet al textelor unde se face elogiul „drepturilor omului", dar toate indiciile duc la concluzia unui principiu unanim acceptat (în această sferă ideologică), a unei adevărate axiome. La ea subscrie – exemplu concludent – chiar şi un spirit onest, un teolog rigid ca Timotei Cipariu. El citează elogios, în mai multe rânduri, „drepturile omului". Aminteşte – cine s-ar fi aşteptat ? – chiar şi de „iacobini"[19]. Regenerarea şi îmbogăţirea vocabularului politico-ideologic sunt evidente.

Drepturi naturale

Traversăm o perioadă de rapidă şi radicală modernizare a limbajului ideologic, expresie directă a îmbogăţirii limbajului noţional. Pătrunde în mod subit o nouă noţiune, specifică secolului al XVIII-lea : *legea naturii*. Ea este invocată ca argument fundamental în legitimarea drepturilor omului, în cele două interpretări esenţiale ale epocii : faza Montesquieu (*De l'esprit des lois*) :

„raporturi necesare care derivă din natura lucrurilor" (poate fi amintit și Voltaire, cel din *Dictionnaire philosophique* : „lege naturală și independentă de toate convențiile umane") și faza scientistă : cauze naturale, cauze-efecte, studiate științific, în sensul definiției germane *Naturlehre*.

În această formă, ea începe să fie asimilată și de primii iluminiști români, se pare mai întâi de Gh. Șincai, cel din *Învățătură firească spre surparea superstițiilor norodului*. Știința naturii sau „învățătura firească" este „învățătura care vorbește despre populațiile, puterile și lucrurile timpurilor"[20]. O traducere și prelucrare a cărții lui J.H. Helmuth, *Volksnaturlehre zur Dämpfung des Aberglaubens* (mai multe ediții între 1786 și 1800), textul lui Șincai, pătruns de un evident suflu polemic, a rămas, din nefericire, în manuscris. Ideea nu este străină nici lui Petru Maior, care avea noțiunea „dreptului natural". Nu alta este situația prelucrării lui Samuil Micu : *Filozofia cea lucrătoare a rânduelilor dreptului firei* (tipărită la Sibiu, 1800). Prin „dreptul firei" se înțelege „acea învățătură... prin care legile cele firești sau celea ce ne arată mintea despre poftirea lucrurilor celor bune și despre fugirea de cele rele se ticluesc"[21]. Natura este supusă unei duble observații : studiul obiectiv al fenomenelor naturale și exigențele morale ale bunului-simț natural. Apar și adieri ale concepției, la fel de răspândite, a „omului bun de la natură" (I. Budai-Deleanu, *Țiganiada*, VI, 31, „firea bună"). Treptat, noțiunea de „natură" devine tot mai discursivă, mai polemică, mai politizată. Asimilarea sa, tot mai extinsă și mai intensă, devine un adevărat loc comun al epocii.

Interpretarea de bază este permanent politică, deci polemică, revendicativă, defensivă (justificarea drepturilor individuale), dar și ofensivă (împotriva legilor care le ignoră sau sunt represive). Însă diferitele contexte în care „drepturile naturale" sunt invocate introduc nuanțe și precizări noi, actualizându-le în permanență, : Un *Supplex* din 1 martie 1791 face referire directă la „dreptatea firii". La D. Țichindeal, „fireasca omenie" „legea cea firească", este o noțiune centrală, recunoscută și proclamată anterior și superioară oricărei legi „civile". Distincția deschide drum contestării legislației politice „împărătești" în vigoare : „legea cea firească... cu mult mai bătrână, mai înțeleaptă și mai perfectă iaste decât legea cea cetățenească și aceasta [este] legea vecinică". Ea este garanția drepturilor individuale, naturale, superioare oricăror „privilegii" : „ca toate și fiește care să se prețuiască atât cât trebuie și i se cuvine și e vrednic"[22]. În același mod gândește și Moise Nicoară într-un text cel puțin inconformist, de fapt subversiv, un *Recurs* adresat împăratului Francisc I (1819) : „Dee-se tot insului înapoi dreptul firesc sau al naturii, care l-a avut înainte de Împărăție ca să se poată apăra după puterea sa de asupriri, de gonimir și nedreptate"[23].

Exista în același timp convingerea că un astfel de argument va sensibiliza duritatea autorităților și va garanta libertatea individuală. Un ideal și o iluzie tipic iluministe. O altă speranță e transformarea sa într-un principiu de drept și text de lege. El se face așteptat. Dar nimic nu oprește cel

puţin studierea sa în cadrul unui curs universitar, precum la Damaschin Bojincă, *Despre diritul persoanelor* (1834)[24]. Simion Bărnuţiu va relua discuţia la cursurile sale universitare ieşene.

Libertatea politică

Terenul este pregătit pentru a scoate în evidenţă şi a pune în valoare principiul cel mai important al conştiinţei politico-sociale a epocii: libertatea politică. Ea este cu atât mai importantă cu cât reprezintă o adevărată idee-pilot, exemplară formulă paradigmatică pentru întregul ansamblu ideologic al perioadei discutate. Şi statutul său este cu atât mai specific, mai exemplar, cu cât condiţiile obiective, întregul context istoric al epocii nu îngăduiau decât o reflexie şi o definiţie pur abstracte, integral teoretice, străine de orice implicaţie practică directă. Într-un regim absolutist, chiar dacă tolerant în unele privinţe, libertatea politică nu putea fi gândită decât ca pură abstracţiune, ca un principiu eminamente teoretico-ideologic. Ceea ce-i dă claritate, rigoare şi eficienţă, dar pur demonstrative, căci totul se loveşte de constrângerile politice ale epocii. Libertatea este admisă ca drept natural esenţial, dar nu şi inspiratoare de noi instituţii politico-sociale, imediat aplicabile, care ar tulbura sau schimba ordinea existentă.

Acelaşi statut abstract, pur teoretic – inofensiv în plan sociopolitic imediat, de mari urmări în perspectivă – au şi alte principii inovatoare, de

ordin ideologic, enunţate pentru prima dată în Transilvania. Ideea de progres, tipică iluminismului secolului al XVIII-lea, cu prelungiri şi în cel următor, este interpretată extensiv, în sens liberal: „prin progres şi libertate" (1844)[25]. Inovaţie importantă, îndrăzneaţă, în plin regim absolutist. La fel despre „crimă împotriva umanităţii" (E. Murgu, 1840)[26], prin culpabilizarea radicală a încălcării drepturilor omului, ideologie în plină perioadă de afirmare. Momentul este emblematic pentru întreaga evoluţie a gândirii politico-sociale a epocii: de la teoria dreptului natural la doctrina liberală.

Aspectul cel mai important al acestei evoluţii este politizarea, respectiv revendicarea deschisă a expresiei libere, consacrată în formă oficială, legiferată. Ideea este implicită în toate articolele ce vin în apărarea expresiei libere, trecute anterior în revistă.

Libertatea tiparului şi a presei

Radicalizarea este progresivă. Formulele cele mai concludente pot fi întâlnite începând din deceniul cinci: „Tiparul trebuie să fie liber" (G. Bariţ, 1845). Momentul este important. El consacră efectiv trecerea de la principiul ideologic la textul de lege, în perspectiva, deocamdată pur teoretică, a unor noi constituţii. Noua etapă echivalează cu o adevărată schimbare de regim politico-social. Tot din această perioadă datează şi distincţia, nu mai puţin importantă, între legile „bisericeşti" şi legile

„mireneşti", respectiv civile, politice, laice. Dogma religioasă pierde teren în faţa principiului laic. Exemplul cel mai concludent al acestei schimbări de mentalitate este oferit de T. Cipariu, cleric de altfel sever şi rigid. El îi ia apărarea lui G. Bariţ şi afirmă că un „jurnalist" poate să exprime astfel de idei „numai unde e presul liber". În esenţă, presa liberă este expresia libertăţii voinţei personale („meargă tot omul pe calea care-i mai place")[27]. Este principiul de bază al oricărei libertăţi şi, în termeni moderni, al liberalismului.

Cu tot relativismul istoric al ideilor politice (mai ales într-o cultură subdezvoltată), se poate susţine că trecerea de la afirmarea voinţei libere la cea a voinţei politice are loc în Transilvania începând din al doilea deceniu al secolului al XIX-lea. Situaţia echivalează cu trecerea de la drepturile naturale la legile democratice („cetăţeneşti", „mireneşti"), respectiv descoperirea ideii de constituţie. În termenii stricţi ai epocii, Petru Maior vorbeşte de „natură, mama tuturor, care porunceşte a se deplini înţelegerea şi voinţa fieştecărui om"[28]. I. Budai-Deleanu continuă această idee şi o formulează în spirit democratic. În *Ţiganiada* (X, 62-63), el asociază ideea de „drepturi fireşti" cu aceea a „legilor democratice". Influenţă directă, importantă a Revoluţiei Franceze.

Poate niciodată n-au pătruns în conştiinţa civică românească mai multe principii abstracte, universale, fundamental subversive, dincolo de orice preocupare de asimilare în adâncime şi extensie, ca în „legile democratice". Din această categorie fac parte chiar „drepturile cetăţeneşti". Iar acestea sunt expresia nemijlocită a „neamului

omenesc", salt în universalitate, la care participă conştiinţele româneşti. Nu numai prin I. Budai-Deleanu, dar şi prin D. Ţichindeal, D. Bojincă, M. Nicoară (şi nu suntem convinşi că lista este completă). D. Ţichindeal este un mare apologet al conştiinţei umanităţii: „Ascultaţi glasul omenirii". Este convins că „ce e mai bine pentru toate noroadele, decât pentru un singur norod, singur aceia a neamului omenesc de comun folositoriu"[29]. Nu este, bineînţeles, singurul. D. Bojincă invocă, în acelaşi sens, „libertatea... tuturor oamenilor"[30]. Subiectul implicit sau explicit al acestui principiu este că poporul român nu poate face excepţie de la regula generală. Totul ar trebui deci să decurgă, în mod logic, pe cale de consecvenţă directă. Este pentru prima dată în Ţările Româneşti când o controversă politică acută, de mare actualitate europeană, este reluată pe cel mai înalt plan al abstracţiunii. Toate principiile libertăţii politice se bucură, în acelaşi mod, de un grad identic înalt de generalizare. Toate principiile invocate se încadrează în formula generală de largă circulaţie: „drepturile atât ale omului, cât şi ale societăţii civile".

Este evident că întreaga fundamentare şi organizare teoretică avea, în condiţiile absolutiste ale epocii, un scop precis: promulgarea unei legi sau constituţii care să acorde drepturi şi românilor. Deocamdată, formau chiar o categorie de *outlaws*, discriminare cu care nu se puteau împăca. Dovadă că ideea de „dreptate" este prezentă şi insistent subliniată în toate petiţiile şi *Supplex*-urile adresate coroanei habsburgice încă din secolul anterior. Începutul îl face *Supplex*-ul din 1804: „Pentru

că greutatea Norodului niciodată nu vesteşte bucurie. Doară uşurarea şi dreptatea Norodului iaste temeiul stăpânirii"[31].

Lipsa, dureros resimţită de români, a unei legi sau constituţii care să le definească şi să le garanteze drepturile explică insistenţa, am spune chiar obsesia încălcării ideii de „dreptate". Poate cel mai tipic exemplu este I. Budai-Deleanu. El invocă „dreptatea" atât în opera sa literară *Ţiganiada* (B, 9-14 : „Punând tot dreptul în putere"), cât şi în studiile sale ideologico-istorice : „un neam nu are dreptul să pricinuiască vătămarea altui neam"[32]. Din acelaşi motiv, este respinsă ideea că românii ar fi doar... „toleraţi" în Transilvania[33]. La întrebarea pe care şi-o pune G. Bariţ în 1846, *Ce este barbaria*, răspunsul este „dreptul pumnului" şi „anatema popească"[34]. Sunt două obstacole majore împotriva dreptăţii şi libertăţii politice. Dreptatea nu poate fi dobândită decât în condiţii de libertate. Cele două noţiuni deci se confundă. Este şi răspunsul pe care epoca îl dă întrebării esenţiale, concluzie a unui întreg proces de gândire şi asimilare a unui principiu politic : *Libertatea folositoare sau nu ?*[35]. Răspuns, bineînţeles, afirmativ. Cu precizarea că este însoţit de un început de reflexie – să-i spunem – „indigenă" asupra ideii de libertate politică. Deoarece ea este încă puţin cunoscută, o privire atentă este necesară.

Într-o perioadă de mare interferenţă ideologică şi de tranziţie, motivarea dreptăţii şi, implicit, a libertăţii politice are, în mod inevitabil, izvoare diverse. Unele chiar contradictorii. Argumentul teologic îşi menţine încă autoritatea : „Nu răsună oare glasul deşteptător al lui Dumnezeu, al naturii

şi al omenirii că omul liber să nu domnească peste om liber şi să nu apese pe semenul său... când în toată lumea luminată sună sfântul glas al libertăţii şi dreptăţii" (1842)[36]. Apoi, argumentarea se simplifică, se „laicizează" şi Moise Nicoară nu invocă decât „legea nescrisă, dar prezentă în toate inimile". Ea este anterioară tuturor legilor umane, lege „primitivă", „naturală", care face pe om să se opună la „uzurparea drepturilor sale"[37]. În concepţia seducătoare, idealizată a epocii, aspectul său este radical, absolut, tipic oricărei adeziuni ferme, de principii. Experienţa corectează însă această viziune exaltată.

Compilând izvoare de epocă, Samuil Micu reţine şi necesitatea unei reglementări a libertăţii, a unei limitări, pentru a se ajunge la un stadiu practic acceptabil de existenţă naţională şi socială : „Ca să se ţie patria şi slobozenia de multe ori trebuie ca binele în folosul tuturor oamenilor să se împuţineze"[38]. Explicaţia o dă D. Ţichindeal, la scurt interval, într-un limbaj frust şi direct : „Slobozenia fără de legile înţelepte şi stăpânire e sălbatecă fiară"[39]. Ceea ce implică restricţii şi exigenţe, reglementări de principii precizate printr-o constituţie democratică. Aceasta este (sau ar fi) justificarea sa fundamentală. O noţiune nouă, inovatoare, „revoluţionară", lansată în plin regim absolutist. Este aspectul cel mai caracteristic al epocii : apariţia unor noi concepte politice radicale, pur abstracte. Libertatea politică este, în esenţă, constituţională sau nu există.

În acest cadru, ideea de libertate politică, ideal central al conştiinţei civice româneşti, se dezvăluie până la capăt şi cu toată energia. Ea derivă atât

din invocarea principiilor fundamentale, constituționale, amintite, cât și dintr-o exigență politico-socială imediată, imperios resimțită. Este vorba, în primul rând, de revendicarea dreptului de expresie liberă și deci de apărare, protest, reclamație, cea dintâi manifestare importantă a libertății politice. Toate petițiile epocii, diferitele *Supplex*-uri se inspiră și presupun invocarea acestui drept, de protest, confruntare directă a autorității de stat, prin aluzii insistente și repetate. Se merge până la nesupunerea violentă, la revolta armată.

Răscoala lui Horea (1784) se inspiră din aceste principii. Dovadă și ecoul său internațional, sprijinul propagandistic al teoreticienilor epocii, ai dreptului la revoltă. Cel mai cunoscut, girondinul J.-P. Brissot de Warville, este foarte explicit mai ales în textul său din 1785: *Seconde lettre d'un défenseur du peuple concernant l'émigration, et principalement sur la révolte des Valaques où l'on discute à fond le droit de révolte du peuple* (Dublin--Paris). Ecouri favorabile sau neutre au fost identificate și în presa engleză ori cea germană din Transilvania[40]. Ideea că drepturile naturale pot confrunta și chiar contesta autoritatea de stat – fapt în genere puțin cunoscut – este prezentă și în primele prelucrări filozofico-politologice ale lui Samuil Micu. El are (*Legile firei...*, 1800) noțiunea că puterile „Împăratului" pot și trebuie îngrădite atunci când ele sunt „împotriva legii firești sau împotriva legii lui Dumnezeu"[41]. Într-un pasaj (*Învățătura metafizicii*, § 65) care pare a fi introdus în scopuri aluzive, se precizează că „norodul se scoală împotriva împăratului" atunci când acesta, „sălbătăcindu-se cumplit, tăbărește în averile și

în viața norodului"[42]. De unde tulburarea liniștii și păcii „obștești". Argumentul – decisiv – este preluat de *Supplex*-ul din 1901. Se recunosc în mod deschis drepturile românilor și, în orice caz, se constată urmarea inevitabilă a „rebeliei" lor atunci când „împăratul nu face dreptate"[43]. Ideea se radicalizează în sens natural, etapă decisivă. Dreptul la revoltă este justificat în termeni identici și de Moise Nicoară, într-un text din 1819[44]. Sunt începuturile românești, bine atestate, ale ideii de revoluție[45].

Note

Transilvania (secolul al XVIII-lea)

1. Paul Iorgovici, *Observaţii de limbă românească*, ed. critică, studiu introductiv, note, bibliografie de Doina Bogdan-Dascălu şi Crişan Dascălu, Editura Facla, Timişoara, 1979, pp. 133, 149, 259, 261.
2. *Cf.* Lucian Blaga, „Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea", în *Opere*, 12, Editura Minerva, Bucureşti, 1995, p. 114; Pompiliu Teodor, *Sub semnul Luminilor: Samuil Micu*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, p. 459.
3. Petru Maior, *Scrieri*, ed. critică alcătuită de Florea Fugariu, Editura Minerva, Bucureşti, 1976, I, pp. 9, 19.
4. *Şcoala Ardeleană*, ediţie critică de Florea Fugariu, I, Editura Minerva, Bucureşti, 1983, p. 611.
5. Ion Budai-Deleanu, *Opere*, I, „*Ţiganiada*" (B), ed. critică de Florea Fugariu, Editura Minerva, Bucureşti, 1971, p. 72.
6. *Cf.* Pompiliu Teodor, *op.cit.*, pp. 468, 472-473.
7. Samuil Micu, *Scrieri filozofice*, studiu introductiv şi ediţie critică de Pompiliu Teodor, Dumitru Ghişe, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966, p. 210.
8. *Cf.* Pompiliu Teodor, *op.cit.*, p. 484.
9. Paul Iorgovici, *op.cit.*, p. 149.
10. *Cf.* Lucian Blaga, *op.cit.*, p. 156.

11. Pompiliu Teodor, *op.cit.*, pp. 409-410.
12. *Şcoala Ardeleană*, I, p. 370.
13. *Cf.* Ion Gheţie, *Opera lingvistică a lui Ion Budai-Deleanu*, Editura Academiei, Bucureşti, 1966, p. 70.
14. Ion Budai-Deleanu, *Scrieri inedite*, ed. îngrijită, studiu introductiv, note şi comentarii de Iosif Pervain, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1970, pp. 83-84.
15. Dositei Obradovici, „Autobiografie (Întâmplarea vieţii înţeleptului Dositei Obradovici", în Radu Flore, *Documente literare*, Editura Facla, Timişoara, 1971, pp. 91, 116.
16. Paul Iorgovici, *op.cit.*, p. 221.
17. *Cf.* Pompiliu Teodor, *op.cit.*, pp. 106, 386.
18. *Antologia gândirii româneşti*, Editura Politică, Bucureşti, 1967, I, p. 107.
19. *Cf.* Mircea Popa, *Ioan Molnar Piuariu*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1976, pp. 119-120.
20. N. Drăganu, „Cea mai veche carte rakozyană", în *Anuarul Institutului de Istorie Naţională*, I, Cluj, 1921-1922, pp. 178-179.
21. Domiţian Cesereanu, „Memoriul lui Ioan Inochentie Micu către Papa Benedict al XIV-lea din 1745", în *Tribuna*, serie nouă, III, 33, 13-21 august 1991.
22. Petru Maior, *op.cit.*, I, pp. 27-28.
23. *Cf.* Doru Radosav, *Sentimentul religios la români*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997, p. 143.
24. Toader Nicoară, *Transilvania la începutul timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală şi mentalităţi colective*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001.
25. Onisifor Ghibu, *Din istoria literaturii didactice româneşti*, ed. îngrijită de Octav Păun, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1975, p. 253.
26. Dositei Obradovici, *op.cit.*, p. 10.
27. Petru Maior, *op.cit.*, I, p. 16.
28. *Cf.* Pompiliu Teodor, *op.cit.*, p. 477.
29. Ioan Piuariu-Molnar, *Retorică adecă învăţătură şi întocmirea frumoasei cuvântări*, ed. critică de Aurel Sasu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1976, p. 11.

30. Lucia Protopopescu, „Ioan Budai-Deleanu şi organizaţiile secrete ale timpului său", în *Tribuna*, XIV, 35, 27 august 1970.
31. Raymond Trousson, „Le siecle des lumiéres", în *Histoire de la libre pensée. Des origines à 1789*, Espace de liberté, Bruxelles, 1993, pp. 181-281.
32. D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării naţiunii române*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984, p. 130.
33. Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, Editura Arhidiecezana, Sibiu, 1920, I, p. 214.
34. I. Lupaş, *Cronicari şi istorici români din Transilvania. Şcoala ardeleană*, Craiova, 1933, I, pp. 62, 64, 71.
35. Toader Nicoară, *op.cit.*, p. 107; I. Tóth Zoltán, *Primul secol al naţionalismului românesc ardelean, 1697-1792* trad. rom., Editura Pythagora, Bucureşti, 2001, p. 295.
36. N. Iorga, *Istoria bisericii româneşti şi a vieţii religioase a românilor*, ed. a II-a, Editura Ministerului de Culte, Bucureşti, 1928, p. 222.
37. *Cf.* Silviu Dragomir, *op.cit.*, I, pp. 154, 178, 180.
38. Ovidiu Pecican, *Troia, Veneţia, Roma*, Editura Fundaţiei pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 1998, pp. 155, 237.
39. *Cf.* Silviu Dragomir, *op.cit.*, I, pp. 45, 57, 103-104.
40. *Cf.* Pompiliu Teodor, *op.cit.*, p. 462.
41. I. Tóth Zoltán, *op.cit.*, pp. 383, 386, 388; Petru Maior, *op.cit.*, II, p. 127; Mircea Popa, *op.cit.*, p. 130.
42. I. Budai-Deleanu, *Scrieri inedite*, ed.cit., pp. 80, 113.
43. Paul Iorgovici, *op.cit.*, p. 265.
44. Ioan Horga, *Contribuţii la cunoaşterea josefinismului provincial. Debutul Episcopiei greco-catolice Oradea (1777-1784)*, Editura Universităţii din Oradea, Oradea, 2000, pp. 172-175.

45. A. Răduţiu, „Decretul de toleranţă al Mariei Tereza din 21 martie 1760 tipărit în limba română", în *Anuarul Institutului de Istorie Naţională* din Cluj, XXI, 1978, pp. 387-391; „Câteva acte în limba română referitoare la mişcarea lui Sofronie", în *Stat, Societate, Naţiune*, interpretări istorice de Nicolae Edroiu, Aurel Răduţiu, Pompiliu Teodor, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982, pp. 219-223.
46. Paul Iorgovici, *op.cit.*, pp. 73, 265.
47. *Cf. Şcoala Ardeleană*, I, p. 563.
48. Toader Nicoară, *op.cit.*, p. 231.
49. Paul Iorgovici, *op.cit.*, pp. 18, 63.
50. I. Budai-Deleanu, *Scrieri inedite*, ed. cit., p. 113.
51. Emanuel Turczynski, *De la iluminism la liberalismul timpuriu*, trad. rom., Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 2000, p. 69.
52. George Munteanu, „Discursul francmasonic al lui Horea (un document important de limbă română)", în *Litere*, III, 6 iunie 2002.
53. Samuil Micu, *Scrieri filozofice*, ed.cit. p. 47.
54. Carol Gollner, „Participarea emisarilor Mihail Popescu şi Salis la revoluţia lui Horia", în *Anuarul Institutului de Istorie Naţională*, VI, 1931-1935, Cluj, pp. 503-514.
55. Mircea Popa, *op.cit.* pp. 45-46.
56. Emil Pop, „«Societatea filozofească...» din 1795", în *Transilvania*, anul 77, 1-4, ianuarie-aprilie 1946.
57. I. Budai-Deleanu, *op.cit.*, p. 109.
58. I. Lupaş, „Împăratul Josef II şi răscoala ţăranilor din Transilvania", în *Analele Academiei Române, Memoriile secţiei istorice*, s. III, t. XVI, Bucureşti, 1934-1936, p. 282.
59. Aurel Răduţiu, „Un decret al lui Iosif al II-lea privind slujba iobăgească tipărit în limba română (1785)", în *Ştefan Meteş la 85 de ani*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977, pp. 309-310.
60. *Cf.* Silviu Dragomir, *op.cit.*, II, p. 163.

61. D. Prodan, *Răscoala lui Horia*, Editura Ştiiţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, I, p. 423.
62. *Idem*, *Supplex Libellus Valachorum*, p. 277; *Răscoala lui Horia*, II, p. 583.
63. Vlad Georgescu, *Istoria ideilor politice româneşti (1369-1878)*, Ion Dumitru Verlag, München, 1987, p. 98.
64. Ana Ciurdariu, Teodor Pavel, „Cronica revoluţiei franceze într-un ziar contemporan din Transilvania (1789-1794)", în *Studii – Revista de istorie*, 29, 1, 1970, pp. 92, 94, 95; Nicolae Bocşan, *Contribuţii la istoria iluminismului românesc*, Editura Facla, Timişoara, 1986, p. 55.
65. *Şcoala Ardeleană*, I, pp. 161, 165.
66. Mircea Popa, *op.cit.*, p. 55.
67. Iosif Pervain, „O poezie a lui Ion Budai-Deleanu din anul 1795", în *Tribuna*, XIV, 31, 30 iulie 1970.
68. Constantin Ciuchindeal, „Gheorghe Şincai. Dosarul unei înscenări judiciare", în *Manuscriptum*, LX, 1973, pp. 101-112 (referatele despre acest episod sunt mai numeroase).
69. *La Révolution francaise et les roumains. Études à l'occasion du centenaire* par Al Zub, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 1989, pp. 262, 266.
70. Nicolae Bocşan, *op.cit.*, p. 74; D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, ed. cit., p. 358.
71. Pompiliu Teodor, *Interferenţe iluministe europene*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984, p. 190.
72. *La Révolution Française...*, ed. cit., p. 172.
73. Nicolae Bocşan, *op.cit.*, p. 55; Ana Ciurdariu, Teodor Pavel, *op.cit.*, p. 97.
74. Aurel Cosma, „Istoria presei române din Banat", în *Viaţa Românească*, vol. LXL, 1932, p. 64.
75. C. Gollner, E. Turczynski, „Revolutionare jakobinische Schoften in Siebenbürgen und in Banat", în *Forschungen zur Volks und Landeskunde*, Band 14, 1971, 2, pp. 56-57.
76. Mircea Popa, *op.cit.*, p. 53.

77. „Cântecul lui Bonaparte după cum se cântă în Transilvania”, în Miron Pompiliu, *Literatura brută populară*, Editura Vasile Netea, Bucureşti, 1971, pp. 49-50.
78. Dositei Obradovici, *op.cit.*, p. 132.
79. Emil Pop, *op.cit.*, pp. 7, 13.
80. N.A. Ursu, „Un calendar istoric-literar publicat de Paul Iorgovici”, în *Limba română*, 12, 3/1963, pp. 283-291.
81. Nicolae Edroiu, *Răsunetul european al răscoalei lui Horia (1784-1785)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1976, p. 85.
82. *Şcoala Ardeleană*, I, p. 154.
83. Mircea Vasilescu, *„Iubite cetitorule”. Lectură, public şi comunicare în cultura română veche*, Editura Paralela 45, Bucureşti, 2002, p. 171.
84. *Şcoala Ardeleană*, I, p. 99.
85. Ştefan Lemny, *Originea şi cristalizarea ideii de patrie în cultura română*, Editura Minerva, Bucureşti, 1986, p. 66.
86. Samuil Micu, *Scrieri filozofice*, ed.cit., p. 48.
87. Silviu Dragomir, *op.cit.*, I, pp. 192-193, 197-198; Ioan Lupaş, *Istoria bisericească a românilor ardeleni* (1918), ed. a II-a, Doru Radosav (ed.), Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1995, pp. 102, 113-114.
88. Petru Maior, *op.cit.*, pp. 319, 323.
89. Pompiliu Teodor, *op.cit.*, pp. 277, 297, 373.
90. I. Budai-Deleanu, *De originibus populorum Transilvanae*, ed. critică, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1991, I, cap. XII.
91. *Şcoala Ardeleană*, I, p. 200.
92. Ana Ciurdariu, Teodor Pavel, *op.cit.*, p. 94.
93. Samuil Micu, *Scurtă cunoştinţă a istoriei românilor*, Cornel Cîmpenu (ed.), Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1963, p. 71.
94. I. Budai-Deleanu, *De originibus populorum Transilvanae*, ed.cit., I, cap. XII.
95. Teodor Nicoară, *op.cit.*, pp. 51, 72, 241.
96. Dositei Obradovici, *op.cit.* p. 125.

Moldova

1. I. Tóth Zoltán, *Primul secol al naţionalismului românesc ardelean, 1697-1792*, trad. rom., Editura Pythagora, Bucureşti, 2001, p. 51.
2. Bogdan P. Hasdeu, *Istoria toleranţei religioase în România* (1868), Editura Saeculum, Bucureşti, 1993, p. 73.
3. *Idem*, *op.cit.* pp. 58.
4. N. Iorga, *Byzance après Byzance*, Institutul de Studii Bizantine, Bucureşti, 1935, p. 140.
5. Mircea Vasilescu, *„Iubite cititorule”. Lectură, public şi comunicare în cultura română veche*, Editura Paralela 45, Bucureşti, 2002, p. 141.
6. Ariadna Camariano-Cioran, *Academiile domneşti din Bucureşti şi Iaşi*, Editura Academiei, Bucureşti, 1971, pp. 140, 142.
7. Alexandru Duţu, *Cultura română şi civilizaţia europeană*, Editura Minerva, Bucureşti, 1978, p. 150.
8. B.P. Hasdeu, *op.cit.*, p. 28.
9. Andrei Oişteanu, *Imaginea evreului în cultura română*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2001, pp. 31, 89-90.
10. N. Iorga, *Istoria Românilor prin călători*, Adrian Anghelescu (ed.), Editura Eminescu, Bucureşti, 1981, pp. 144-145.
11. Ştefan Lemny, *Originea şi cristalizarea ideii de patrie în cultura română*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1986, p. 36.
12. Alexandru Duţu, *Coordonate ale culturii române în secolul XVIII*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968, pp. 45, 69.
13. Miron Costin, *Opere*, I, ed. critică îngrijită de P.P. Panaitescu, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1965, pp. 107, 138.

14. Ovidiu Pecican, *Troia, Veneția, Roma*, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 1998, pp. 209, 414.
15. Grigore Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, ed. îngrijită de P.P. Panaitescu, ed. a II-a revizuită, ESPLA, București, 1958, pp. 69, 73, 91, 180, 183, 197.
16. N. Iorga, *Byzance après Byzance*, ed.cit., p. 181.
17. Miron Costin, *op.cit.*, I, p. 12.
18. *Idem*, *op.cit.*, I, p. 261.
19. *Idem*, *op.cit.*, I, pp. 108-109; II, pp. 9-10.
20. *Idem*, *op.cit.*, I, pp. 154-155.
21. *Idem*, *op.cit.*, I, pp. 225, 229; II, pp. 11, 17, 26, 34, 122 etc.
22. *Ion Neculce*, 4/1924, pp. 120-121.
23. N. Iorga, *Istoria învățământului românesc*, Casa Școalelor, București, 1928, pp. 57, 114.
24. Ion Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei și O samă de cuvinte*, ed. îngrijită, glosar, indice și o introducere de Iorgu Iordan, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1955, p. 403.
25. Ștefan Ciobanu, „Dimitrie Cantemir în Rusia”, în *Analele Academiei Române Secția literară*, s. III, t. II, 5, București, 1925, p. 116.
26. N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)* (1902), ed. îngrijită de Barbu Teodorescu, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1969, I, p. 93.
27. *Cronici și povestiri românești versificate (sec. XVII-XVIII)*, studiu și ediție critică de Dan Simonescu, Editura Academiei, București, 1967, p. 204.
28. Alexandru Duțu, *op.cit.*, p. 108.
29. Mircea Vasilescu, *op.cit.*, pp. 161, 163.
30. *Ceasornicul domnilor* de Antonio de Guevara, trad. din limba latină de Nicolae Costin, ed. critică și studiu introductiv de Gabriel Stempel, Editura Univers, București, 1976, pp. 157-158, 163.

31. *Cronica Ghiculeștilor*, text însoțit de traducerea românească, ed. îngrijită de Nestor Camariano și Ariadna Camariano-Cioran, Editura Academiei, București, 1965, p. 167.
32. Dan Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, Editura Academiei, București, 1964, pp. 345-347.
33. N. Iorga, *Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, ed. a II-a, Editura Ministerului de Culte, București, 1929, I, p. 98.
34. Alexandru Duțu, *op.cit.*, pp. 281-286.
35. Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, trad. după originalul latinesc, Editura Academiei, București, 1973, p. 309.
36. *Idem*, *Metafizica*, trad. din latinește de Nicodim Locusteanu, Editura Ancora, București, 1929, p. 23.
37. Dan Bădărău, *op.cit.*, pp. 119, 287, 309, 315.
38. Constantin Erbiceanu, *Cronicarii greci carii au scris despre români în epoca fanariotă*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1888, pp. 299, 301.
39. Markos Antonios Katsaitis, *Călătorie de la Constantinopol la Iași și de la Iași la București în anul 1747*, ed. îngrijită, trad. rom. și note de Elena Moisuc și Dumitru Livona, în *Saeculum*, Editura Junimea, Iași, 1971, p. 82.

Progresele laicizării

1. Dan Bădărău, *op.cit.*, pp. 136, 144, 309, 366, 368.
2. Dimitrie Cantemir, „Divanul”, ed. îngrijită, studiu introductiv și comentarii de Virgil Cândea, „text grecesc de Maria Marinescu-Himu”, în *Opere complete*, I, Editura Academiei, București, 1974, p. 95.
3. Miron Costin, „De neamul moldovenilor”, în *Opere*, Editura Junimea, Iași, 1984, I, p. 7.

4. Dimitrie Cantemir, „Divanul", ed.cit., p. 64.
5. Dan Horia Mazilu, *Noi despre ceilalți. Fals tratat de imagologie*, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 101.
6. Elena Grigoriu, *Istoricul Academiei Domnești de la Sf. Sava*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1978, p. 38.
7. Justian Dalea, „Scrieri amuletice împotriva superstițiilor în Biserica Ortodoxă Română", în *Studii Teologice*, s. II, XV, 7-8, sept.-oct., 1963, p. 468.
8. Mircea Anghelescu, *Preromantismul românesc*, Editura Minerva, București, 1971, pp. 54-60.
9. Dan Bădărău, *op.cit.*, p. 31.
10. Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, ed.cit., p. 341; *Metafizica*, ed.cit., p. 321.
11. N. Iorga, *Istoria bisericii...*, ed.cit., II, p. 77.
12. Al. Duțu, *op.cit.*, p. 153.
13. V.A. Urechia, *Istoria școalelor în România*, Imprimeria Statului, București, 1892, I, pp. 16, 144.
14. T. Mihăilescu, „Aportul lui Mihail Strilbițchi în orientarea laică a tipografiei în Moldova la sfârșitul secolului al XVIII-lea", în *Prima sesiune științifică de bibliologie și documentare*, Academia Română, București, 1957, pp. 154, 156.
15. Vlad Georgescu, *Ideile politice și iluminismul în Principatele Române, 1750-1831*, Editura Academiei, București, 1972, p. 117.
16. N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)*, I, ed. cit., p. 370.
17. *Idem*, *op.cit.*, II, p. 73; Traian Diaconescu, „Epistola Mitropolitului Petru Movilă către Patriarhul de la Constantinopol, Chiril Veria", în *Cronica*, nr. 9, sept. 2002.
18. *Idem*, *Byzance après Byzance*, ed.cit. p. 201.
19. *Idem*, *op.cit.*, p. 219.
20. D. Cantemir, „Divanul", ed.cit., p. 59.
21. *Catalogul manuscriselor românești*, întocmit de G. Ștrempel, Fl. Moisil, L. Stoianovici, Editura Academiei, București, 1967, IV, pp. 529-530.

22. Andrei Oișteanu, *op.cit.*, pp. 93, 448.
23. N. Iorga, *Istoria Românilor prin călători*, ed.cit., p. 225.
24. Miron Costin, *op.cit.*, I, p. 267.
25. Dan Horia Mazilu, *op.cit.*, pp. 126-137, 140-142.
26. Andrei Oișteanu, *op.cit.*, p. 122.
27. G.I. Ionescu-Sion, *Din istoria fanarioților. Studii și cercetări*, Editura Socec, București, 1891, p. 17.
28. Paul Cernovădean, „Préoccupations d'histoire universelle dans l'historiographie roumaine des XVII[e] et XVIII[e] siecles, în *Revue roumaine d'histoire*, XI, 1, 1972, pp. 67-69.
29. Le comte d'Hauterive, *Mèmoire sur l'état ancien et actuel de la Moldavie*, présenté à S.A.S. *prince Alexandre Ipsilante, Hospodar régnant en 1787*, Carol Gobl, București, 1902, p. 258.
30. *Idem*, *op.cit.*, pp. 150, 152, 156, 261.
31. V.A. Urechia, *Istoria Românilor*, Carol Gobl, București, 1892, II, p. 273.
32. Dan Horia Mazilu, *O istorie a blestemului*, Editura Polirom, Iași, 2001, pp. 333-334.
33. Mihai Moraru, „O satiră versificată din secolul XVIII", în *Revista de istorie și teorie literară*, XXXI, 3, 1981, pp. 96-100.
34. Dan Berindei, „Préludes de la révolution roumaine de 1848. Les Sociétés secrètes", în *Revue roumaine d'histoire*, XVII, 3, 1978, p. 428.
35. Vlad Georgescu, *Ideile politice...*, ed.cit., p. 28; P.P. Panaitescu, „Medaliile francmasonilor din Moldova în secolul al XVIII-lea", în *Revista istorică*, XIV, 1928, pp. 354-355.
36. N. Iorga, „Francmasoni și conspiratori în Moldova secolului al XVIII-lea", în *Analele Academiei Române. Memoriile secției istorice*, s. III, t. VIII, 1927-1928, pp. 301-304.
37. Ștefan Lemny, *Jean-Louis Carra (1742-1793). Parcours d'un révolutionnaire*, Harmattan, Paris-Montreal, 2000, p. 73.

38. *Catalogul manuscriselor româneşti*, ed.cit., II, pp. 174-175.
39. N. Iorga, „Ştiri nouă despre biblioteca Mavrocordaţilor şi despre viaţa muntenească în timpul lui Constantin Vodă Mavrocordat", în *Analele Academiei Române. Memoriile secţiei istorice*, s. III, t. VI (1927), p. 143.
40. I. Neculce, *op.cit.*, p. 356.
41. N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul XVIII (1688-1821)*, ed.cit., I, pp. 118, 413.
42. I. Neculce, *op.cit.* p. 356.
43. N. Iorga, *Istoria presei româneşti*, Bucureşti, 1922, p. 11.
44. Alexandru C. Mavrocordat, *Cu ocaziunea scrisorii lui Le Courier*, în *Arhiva*, X, 1 şi 2, 1899, p. 192.
45. N. Iorga, *Istoria presei româneşti*, ed.cit., p. 11.
46. Vlad Georgescu, *Ideile politice....*, ed.cit., p. 63; N. Iorga, *Istoria literaturii româneşti*, ed. a II-a, Editura Librăriei Pavel Suru, Bucureşti, 1925, vol. III, pp. 40-41.
47. Andrei Pippidi, *Hommes et idèes de Sud-Est européen...*, Editura Academiei-Editions du CNRS, Bucureşti-Paris, 1980, p. 349.
48. Anne-Marie Cassily, „Autour de l'insertion dans le «Mercure de France» de la «Constitution» de Constantin Mavrocordato", în *Revue des Études Sud-Est Europèennes*, XIX, 4, 1981, pp. 754, 756, 761.
49. Dan Simonescu, „Primul ziar tipărit pe pământul ţării noastre", în *Studii şi Materiale de Istorie Medie*, I, 1956, pp. 340, 350-351.
50. *Cronica Ghiculeştilor*, ed.cit., p. 705; *Cronici şi povestiri româneşti versificate*, ed.cit., p. 108.
51. Andrei Pippidi, *op.cit.*, pp. 218-222.
52. L. Baidef, „Uciderea lui Grigore Ghica (octombrie 1773). Ecouri în presa contemporană", în *Revista istorică*, XIV, 4-6, 1928, p. 128.

53. N. Iorga, „Vechile biblioteci româneşti sau ce se citea odinioară în ţările noastre", în *Floarea Darurilor*, II, 1900, pp. 65-82.
54. *Idem*, „Ştiri nouă despre biblioteca Mavrocordaţilor şi despre viaţa muntenească în timpul lui Constantin Vodă Mavrocordat", în *Analele Academiei Române. Memoriile secţiei istorice*, III, VI, 1926, pp. 135-170; V. Mihordea, „Biblioteca domnească a Mavrocordaţilor. Contribuţii la istoricul ei", *în Analele Academiei Române. Memoriile secţiei istorice*, XXIII, 1940, pp. 359-419.
55. Alexandru C. Mavrocordat, *op.cit.*, p. 192.
56. Ştefan Lemny, *op.cit.*, p. 71.
57. A.D. Xenopol, C. Erbiceanu, *Serbarea şcolară de la Iaşi*, Tipografia Naţională, Iaşi, 1885, p. 196.
58. *Cronica Ghiculeştilor*, ed.cit., p. 195.
59. Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria Românilor*, Bucureşti, 1888, III, supl. I, p. 437.
60. *Idem*, *op.cit.*, supl. I, p. 183.
61. Nicolae Liu, *Lazare Carent*, „Les fêtes pendant la Révolution française et le prémier texte de rhétorique française révolutionnaire en roumain", în *La Révolution française et les roumains. Études à l'occasion du bicenténaire par Al Zub*, Universitatea „Alexandru Ion Cuza", Iaşi, 1989, pp. 121-133.
62. Alexandru Elian, „Sur la circulation manuscrite des écrits politiques de Rhigas en Moldavie" în *Revue Roumaine d'Histoire*, I, 2, 1962, pp. 487-492.
63. Al. Duţu, „Mişcarea iluministă moldoveană de la sfârşitul secolului al XVIII-lea", în *Studii de istorie*, t. 19, 5, 1966, pp. 926-928.
64. N. Iorga, *Histoire des rélations entre la France et les Roumains*, Payot, Paris, 1918, p. 121.
65. *Idem*, *Istoria Românilor prin călători*, ed.cit., p. 347.
66. Joseph Delaporte, *Le voyageur français* al abatelui... în traducere moldovenească (1783), text publicat cu o introducere şi note de N. Iorga,

București, 1910, p. 117; D'Hauterive, *op.cit.*, p. 22.
67. N. Iorga, *Études roumaines*, Librairie Universitaire J. Gamber, Paris, 1923-1924, II, p. 53.
68. Al. Duțu, *op.cit.*, pp. 926-928.
69. D'Hauterive, *op.cit.*, pp. 56, 58.
70. Victor Papacostea, „Papa Piu al VI-lea și Francisc Ferreri, episcop de Nicopole și administrator al Munteniei", în *Revista istorică*, XI, 10-25, pp. 229-291.
71. Al. Duțu, *op.cit.*, p. 926.
72. Vlad Georgescu, *Ideile politice și iluminismul...*, ed.cit., pp. 164 și urm.
73. M. Bodinger, „Un voltairian moldovean de la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Text inedit", în *Revista de filosofie*, XXII, 3, 1976, p. 323.
74. N. Iorga, „Alte note despre cultura și viața socială românească sub vechiul regim", în *Analele Academiei Române. Memoriile secției istorice*, s. II, t. XXXIX, 1916-1919, București, 1932, pp. 16-17.
75. M. Bodinger, *op.cit.*, pp. 323-324.
76. I. Tanoviceanu, „Un poet moldovean din veacul al XVIII-lea – Matei Millo", în *Analele Academiei Române. Memoriile secției literare*, s. II, t. XX, 1897-1898, București, 1829, p. 21; N. Iorga, *Études roumaines*, II, pp. 30-31.
77. M. Bodinger, *op.cit.*, pp. 313, 318-319.
78. Ștefan Ciobanu, *op.cit.*, pp. 47, 82.
79. *La Révolution française et les roumains, Études à l'occasion du bicenténaire par Al Zub*, ed.cit., p. 247.
80. Al. Vianu, „Manifestări antifanariote în Moldova la sfârșitul secolului al XVIII-lea", în *Studii*, XV, 4, 1962, pp. 924-925.
81. *Documente privind istoria românilor*, serie nouă, Editura Academiei, București, 1962, I, pp. 766, 768-769.
82. Al. Vianu, *op.cit.*, p. 922.

83. *Documente...*, I, pp. 663-666.
84. N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)* (1902), ed.cit., II, pp. 485, 486.
85. Nicolae Costin, *Opere*, Editura Junimea, Iași, 1976, I, p. 291.
86. I. Neculce, *op.cit.*, pp. 145, 225, 309, 315.
87. *Cronica Ghiculeștilor*, ed.cit., p. 617.
88. N. Iorga, *op.cit.*, II, p. 102.
89. Markos Antonios Katsaitis, *op.cit.*, p. 71.
90. D. Popovici, *La littérature roumaine à l'époque des lumières*, Sibiu, 1945, p. 159.
91. Cornelia Papacostea-Danielopolu, Lidia Demény, *Carte și tipar în societatea românească și sud-est europeană (secolele XVII și XVIII)*, Editura Eminescu, București, 1985, p. 185.
92. Ștefan Lemny, *op.cit.*, p. 11.
93. Andrei Pippidi, *op.cit.*, pp. 349-350.
94. N. Iorga, „Un manuscript de traduceri din rusește", în *Revista istorică*, I, 1, 1915, pp. 19-20.
95. Al Duțu, *Coordonate...*, ed. cit., p. 271.
96. L. Baidef, *op.cit.*, pp. 93-130.
97. Sever Zolta, „O gazetă din Riga de la 1778 despre uciderea lui Gr. Ghica Voivod", în *Revista istorică*, XIV, 1-3, ian. 1928, pp. 44-46.
98. D'Hauterive, *op.cit.*, pp. 180, 184, 379.
99. *Cf.* Larry Wolff, *Inventarea Europei de Est. Harta civilizației în epoca luminilor*, trad. rom., Editura Humanitas, București, 2000, pp. 235, 241.
100. Klaus Heitmann, *Das Rumänenbild in Deutschen Sprachraum (1773-1918)*, Bohlau Verlag, Köln--Vien, 1985.
101. Harald Hepner, „Imaginea Moldovei în Europa", în *Contribuții la istoria României și a românilor*, trad. rom., Presa Universitară Clujeană, Cluj--Napoca, 2002, pp. 184-192.

Muntenia

1. *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, text ales şi stabilit de Florica Moisil şi Dan Zamfirescu, cu o nouă traducere a originalului slavon de G. Mihăilă, studii introductive şi note de Dan Zamfirescu şi G. Mihăilă, Editura Minerva, Bucureşti, 1970, pp. 162, 277.
2. Constantin Rezachevici, „Cunoscuta însemnare a lui Mihai Viteazul privind stăpânirea Ţărilor Române şi semnificaţia sa reală – 375 de ani de la redactarea sa", în *Apulum*, XIII, 1975, pp. 341-351.
3. *Cronicari munteni*, ed. îngrijită de Mihail Gregorian, studiu introductiv de Eugen Stănescu, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1961, I, pp. 8-9, 120.
4. *Operele lui Constantin Cantacuzino*, ed. de N. Iorga, Editura Minerva, Bucureşti, 1902, p. 166.
5. *Operele*... ed.cit., pp. 62-63, 67, 133; *Cronicari munteni*, ed.cit., I, 4 , pp. 6-8, 10, 50, 228, 231, 244.
6. *Cronicari munteni*, ed.cit., I, pp. 231.
7. *Op. cit.*, p. 231.
8. *Op. cit.*, p. 244.
9. N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea* (1688-1821), ed. îngrijită de Barbu Teodorescu, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1969, I, p. 264; *Cronicari munteni*, I, ed.cit., 246.
10. *Cronicari munteni*, ed.cit., II, p. 251.
11. *Op. cit.*, II, pp. 331, 345.
12. *Op. cit.*, I, pp. 4, 35, 60.
13. *Op. cit.*, II, p. 84.
14. Emil Vîrtosu, *Foletul Novel. Calendarul lui Constantin Vodă Brâncoveanu (1693-1704)*, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Bucureşti, 1942, XI, pp. 5, 22, 81.

15. N. Iorga, *Byzance après Byzance*, Institutul de Studii Bizantine, Bucureşti, 1935, p. 124.
16. Eugen Pavel, „Biblia în cultura română, cronologie", în *Apostrof*, XII bis, 11, 2002.
17. Virgil Cândea, „L'Humanisme d'Udrişte Năsturel et l'agonie des lettres slavonnes en Valachie", în *RESEE*, 6, 1968, 2, pp. 239-247; în acelaşi sens, „Nicolae Milescu şi începuturile traducerilor umaniste în limba română", în *Limbă şi literatură*, 7/ 1963, pp. 29-76.
18. *Cronicari munteni*, ed.cit., I, p. XLII.
19. *Foletul Novel*, ed.cit., pp. XXXV, XXXVII, 105.
20. N. Iorga, *op.cit.*, p. 331.
21. *Cronicari munteni*, II, p. 491; II, pp. 25, 112-113 etc.
22. Ienăchiţă Văcărescu, „Istorie a preaputernicilor împăraţi otomani", în Al. Papiu-Ilarian, *Tesauru de monumente istorice pentru România atâtu din vechiu tipărite, câtu şi manuscripte, cea mai mare parte străine*, Tipografia Naţionale a lui Ştefan Rassidescu, Bucureşti, 1863, II, p. 265.
23. Mircea Anghelescu, *Preromantismul românesc*, Editura Minerva, Bucureşti, 1971, p. 45.
24. *Cronicari munteni*, ed.cit., I, pp. XXVIII, 5.
25. Dan Horia Mazilu, *O istorie a blestemului*, Editura Polirom, Iaşi, 2001, p. 244.
26. *Cronicari munteni*, ed.cit., II, p. 13.
27. *Operele lui Constantin Cantacuzino*..., ed.cit., p. 135.
28. V.A. Urechia, *Istoria şcoalelor în România*, Imprimeria Statului, Bucureşti, 1892, II, p. 154.
29. Vlad Georgescu, *Istoria ideilor politice româneşti (1369-1878)*, Ion Dumitru Verlag, München, 1987, p. 46.
30. *Cronicari munteni*, ed.cit., II, p. 41.
31. Al. Duţu, *Coordonate ale culturii române în secolul XVIII*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968, p. 132.
32. V.A. Urechia, *op.cit.*, I, p. 41.

33. Elena Grigoriu, *Istoricul Academiei Domneşti de la Sf. Sava* (contribuţii documentare), Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1978, p. 87.
34. Cornelia Papacostea-Danielopolu, Lidia Demény, *Carte şi tipar în societatea românească şi sud-est europeană (secolele XVII-XIX)*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1985, p. 178.
35. M. Tomescu, *Istoria cărţii româneşti de la începuturi până la 1918*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968, p. 120.
36. *Cronicari munteni*, ed.cit., I, pp. 538, 543.
37. *Op. cit.*, II, p. 242.
38. Vlad Georgescu, *op.cit.*, pp. 33, 113.
39. Dan Horia Mazilu, *op.cit.*, p. 133.
40. N. Iorga, *Istoria învăţământului românesc*, Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1923, p. 103.
41. V.A. Urechia, *Istoria Românilor*, Institutul de arte Grofin Carol Gobl, Bucureşti, 1892, II, p. 151.
42. Dan Horia Mazilu, *Noi despre ceilalţi. Fals tratat de imagologie*, Editura Polirom, Iaşi, 1999, pp. 133-142.
43. Ienăchiţă Văcărescu, *op.cit.*, p. 269.
44. N. Iorga. *op.cit.*, p. 331.
45. Dan Berindei, *Românii şi Europa în perioada premodernă şi modernă*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1997, p. 52.
46. N. Iorga, *Istoria Românilor prin călători*, ed. îngrijită şi studiu introductiv de Adrian Anghelescu, Editura Eminescu, Bucureşti, 1981, p. 376.
47. Cornelia Papacostea-Danielopolu, Lidia Demény, *op.cit.*, p. 128.
48. V.A. Urechia, *op.cit.*, II, p. 145.
49. *Idem*, *op.cit.*, I, pp. 401-402.
50. Iuliu Tuducescu, „Comoara. Un act de superstiţie, anchetat şi judecat în anul 1796", în *Revista Arhivelor*, I, 1924-1925, 1-3, pp. 55-60.
51. *Cronicari munteni*, ed.cit., I, p. 245.

52. Pompiliu Eliade, *De l'influence française sur l'esprit public en Roumanie*, Ernest Leroux, Paris, 1898; *idem, Histoire de l'esprit public en Roumanie au dix-huitième siècle*, Société Nouvelle de Librarie et d'Edition, Paris, 1905, I; Germaine Lebel, *La France et les Principautés Danubiennes (du XVI-ème siècle à la chute de Napoléon Ier*, PUF, Paris, 1905; *La Révolution française et les roumains...*, ed. cit., pp. 295-307.
53. N. Iorga, *op.cit.*, pp. 200-202.
54. Mircea Popa, „Spre o nouă ideologie: experienţa napoleoniană", în *Aspecte şi interferenţe iluministe*, Editura de Vest, Timişoara, 1997, p. 31; Hurmuzaki, ed.cit., XIX, I, pp. 680, I, pp. 753, 802; Ariadna Camariano-Cioran, „L'activité d'Emile Claude Gaudin, premier consul de France à Bucarest", în *Revue roumaine d'histoire*, IX, 2, 1970, pp. 251-260; *Documente privind istoria României. Colecţia Eudoxie de Hurmuzaki (serie nouă). Rapoarte consulare ruseşti*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1962, I, p. 176.
55. Al. Vianu, „Manifestări antifanariote în Moldova la sfârşitul secolului al XVIII-lea", în *Studii*, XV, 4, 1962, pp. 919-926; Ariadna Camariano-Cioran, „Despre poema patriotică antislavonă «Trâmbiţa Românească»", în *Studii şi materiale din istoria veche*, II, pp. 457-464.
56. Liviu Bulea, „Constantin Mavrocordat, un promotor al despotismului în Ţările Române", în *Românii în istoria universală*, Editura Junimea, Iaşi, 1987, III, I, p. 890.
57. Hurmuzaki, *Documente...*, ed.cit., II, supl. I, p. 94; Alexandru Elian, „Sur la circulation manuscrite de Rhigas en Moldavie", în *Revue Roumaine d'Histoire*, I, 2, 1962, pp. 487-491; N. Camariano, „Câteva consideraţii cu privire la revoluţia noului Rhigas Velestinlis", în *Studii*, t. 17, 5, 1969, pp. 100-146;

Ariadna Camariano-Cioran, „Spiritul filosofic și revoluționar francez combătut de patriarhia ecumenică și Sublima Poartă", în *Convorbiri literare*, IV, 1941, pp. 114-138.

58. N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea...*, ed.cit., I, pp. 118, 376.
59. *Idem*, „Un boer oltean la Karlsbad în 1796-1797. Călătoria lui Barbu Știrbei în Apus", în *Analele Academiei Române. Memoriile secției istorice*, seria II, t. XXIX, 1906, pp. 217, 223, 229; *Idem*, *Studii și documente cu privire la istoria românilor*, Editura Ministerului de Instrucție, București, 1906, VIII, pp. 8-9, 37.
60. Andrei Pippidi, *Hommes et idées du Sud-Est européen à l'aube de l'âge moderne*, Editura Academiei--Editions du CNRS, București-Paris, 1980, p. 349.
61. N. Iorga, *Studii și documente...*, Editura Ministerului de Instrucție, București, 1904, V, 2, pp. 360, 371.
62. *Idem*, *Istoria presei românești*, ed.cit., pp. 12-13; Vlad Georgescu, *Ideile politice și iluminismul în Principatele române*, ed.cit., pp. 62-63.
63. *Idem*, „Contribuții la istoria literaturii române, I, Scriitori bisericești", în *Analele Academiei Române. Memoriile secției literare*, s. II, t. XXVIII, 1905-1906, p. 191.
64. Vlad Georgescu, *op.cit.*, p. 63 (Cartea I, 186).
65. N. Iorga, *cf.* Alexandru Duțu, *Coordonate ale culturii române în secolul XVIII*, ed.cit., pp. 147-148.
66. Mircea Anghelescu, *Preromantismul românesc*, Editura Minerva, București, 1971, pp. 42-45.
67. N. Iorga, *Istoria învățământului românesc*, ed.cit., p. 102.
68. A.D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia Traiana*, Tipo Litografia H. Goldner, Iași, 1888-1893, 5, pp. 671-672.
69. N. Iorga, „Alte note despre cultura și viața socială românească sub vechiul regim", în *Analele Academiei Române. Memoriile secției istorice*, s. II, t. XXXIX, 1916-1919, p. 13.

70. Ariadna Camariano-Cioran, *Spiritul revoluționar și Voltaire în limba greacă și română*, Editura Cartea Românească, București, 1946, pp. 177-178.
71. Ioan C. Bianu, Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche*, 1, II, Edițiunea Academiei Române, 1903-1944, p. 300, 320.
72. Olga Cosco, „Primele cărți franceze traduse în românește: Istoria lui Carol al XII de Voltaire", în *Cercetări literare*, I, 1934, pp. 102-117.
73. N. Iorga, *Istoria învățământului...*, ed.cit., p. 99.
74. Basil Munteanu, „Voltaire en Roumanie", în *Revue de littérature comparée*, 8/1928, pp. 338-341.
75. A.D. Xenopol, *op.cit.*, X, p. 201.
76. I.C. Chițimia, „La fortune initiale de Voltaire en Roumanie et dans l'Europe de l'Est", în Romul Munteanu (coord.), *La culture roumaine à l'époque des Lumières*, III, Editura Univers, București, 1985, p. 138; Germaine Lebel, *op.cit.*, p. 202.
77. Pompiliu Teodor, „Două biblioteci particulare românești de la sfârșitul secolului al XVIII", în *Studii și cercetări de bibliologie*, II, 1957, pp. 262-268.
78. N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)*, I, ed.cit., p. 406; V. Mihordea, „Biblioteca domnească a Mavrocordaților. Contribuții la istoricul ei", în *Analele Academiei Române. Memoriile secției istorice*, s. III, t. XXII, 1940, pp. 359-415.
79. Ariadna Camariano-Cioran, *op.cit*, p. 583; *Cronici și povestiri românești versificate (sec. XVII-XVIII)*, studiu și ediție critică de Dan Simonescu, Editura Academiei, București, 1967, p. 135.
80. G.I. Ionescu-Sion, *Din istoria fanarioților*, Editura Socec, București, 1891, p. 177; P.P. Panaitescu, *Corespondența lui Constantin Ipsilante cu guvernul rusesc, 1806-1820*, București, 1933, pp. 7-8.
81. Germaine Lebel, *op.cit.*, pp. 214-215.

82. *Idem, op.cit.*, p. 215.
83. Hurmuzaki, *Documente...*, *XIX*, I; A.D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia Traiana*, Tipo Litografia H. Goldner, Iaşi, 1896, X, pp. 29-30.
84. N. Iorga, *Études roumaines*, Librairie Universitaire J. Gamber, Paris, II, 1923-1924, p. 60.
85. T.G. Bulat, „Un pamflet artistic din 1799 îndreptat contra francezilor", în *Revista istorică*, XIV, 4-6, aprilie-iunie 1928, pp. 176-178.
86. Pentru întreaga problemă, vezi sinteza noastră anterioară, „«Luminile» româneşti şi descoperirea Europei", în Adrian Marino, *Pentru Europa*, Editura Polirom, Iaşi, 1995, pp. 157-190.
87. *Cronicari munteni*, ed.cit., I, pp. 510, 553.
88. N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)*, ed.cit., II, p. 502.
89. *Cronicari munteni*, I, p. 267.
90. Ienăchiţă Văcărescu, „Istorie a preaputernicilor împăraţi otomani", Al. Papiu-Ilarian, *Tesauru de monumente istorice pentru România*, ed.cit., II, p. 287.
91. Demetrius Dvoitchenko-Mankov, „A Romanian priest in colonial America", în *Cahiers roumains d'études littéraires*, 2/1972, pp. 61-62.
92. Andrei Pippidi, *op.cit.*, p. 141.
93. Emil Vîrtosu, *op.cit.*, p. 90.
94. Ariadna Camariano-Cioran, *Voltaire şi Giovanni del Turco traduşi în limba română pe la 1772*, Bucureşti, 1944, pp. 178-179.
95. Dan Berindei, *op.cit.*, p. 25.
96. Andrei Corbea, „Imaginea Ţărilor Române în «Theatrum Europeum»", *Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie „A.D. Xenopol"*, Iaşi, XX, 1983, p. 412.
97. *Cronicari munteni*, ed.cit., I, p. 41.
98. Adrian Marino, *op.cit.*, p. 160.
99. *Idem, op.cit.*, pp. 160-161.

100. Ultimul din serie: Neagu Djuvara.
101. Emil Turdeanu, „Contribuţiuni la studiul cronicelor rimate", în *Cercetări literare*, II, 1936, pp. 1-54 („Cronica despre fuga fiilor lui Alexandru Vodă Ipsilanti la Viena", pp. 53-54).
102. Ienăchiţă Văcărescu, *op.cit.*, p. 287; *Cronici şi povestiri româneşti versificate*, ed.cit., pp. 221, 223.
103. N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)*, ed.cit., I, p. 451.
104. Larry Wolff, *Inventarea Europei de Est. Harta civilizaţiei în epoca Luminilor*, trad. rom., Editura Humanitas, Bucureşti, 2000, pp. 71, 72.
105. *Cronicari munteni*, ed.cit., I, pp. 40-41.
106. Pompiliu Eliade, *De l'influènce française sur l'esprit public en Roumanie*, ed.cit., p. 109.
107. Andrei Pippidi, „Constantin Brâncoveanu, personnage de l'abbé Prévost", în *Hommes et...*, ed.cit., pp. 161-186.
108. G.I. Ionescu Sion, *op.cit.*, p. 214.
109. V.A. Urechia, *op.cit.*, I, p. 65.
110. N. Iorga, *Istoria Românilor prin călători*, ed.cit., pp. 200-202.
111. *Cronica Ghiculeştilor*, ed.cit., p. 253.
112. Olga Cosco, *op.cit.*, p. 104.
113. N. Iorga, *Études roumaines*, ed.cit., II, p. 23.
114. *Idem, Byzance après Byzance*, ed.cit., p. 219.
115. I. Văcărescu, *op.cit.*, p. 174.
116. M. Bodinger, *op.cit.*, p. 317.
117. Şt. Bezdechi, *Cronica inedită dela Blaj a Protosinghelului Naum Râmniceanu*, partea I, Tipografia „Cartea Românească", Cluj, 1944, p. 66.
118. *Cronici şi povestiri româneşti versificate*, ed.cit., p. 322.
119. Ştefan Lemny, *Sensibilitate şi istorie în secolul XVIII românesc*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1990, p. 60.
120. Gheorghe Ivănescu, „Un poet român necunoscut din a doua jumătate a secolului al XVIII", în *Iaşul*

literar, V, 3-4; *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei, București, 1979, pp. 147-148.

121. N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul XVIII (1688-1821)*, ed.cit., II, p. 9.

Transilvania (secolul al XIX-lea)

1. Samuil Micu, *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*, Cornel Cîmpeanu (ed.), Editura Științifică, București, 1963, p. 1863.
2. Nicolae Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)* (1902), ed. îngrijită de Barbu Teodorescu, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1969, II, p. 343.
3. Damaschin Bojincă, *Scrieri: De la idealul luminării la idealul național*, ed. Nicolae Bocșan, Editura Facla, Timișoara, 1978, p. XLVIII.
4. *Cf.* Mircea Popa, *Aspecte și interferențe iluministe*, Editura de Vest, Timișoara, p. 162.
5. V.A. Urechia, *Memoriu asupra perioadei din istoria românilor de la 1774-1786*, București, 1898, pp. 199-200.
6. Paul Iorgovici, *Observații de limbă românească* (Buda, 1799), prefață de Ștefan Muntean, ediție critică, studiu introductiv, tabel cronologic, note și bibliografie de Doina Bogdan-Dascălu și Crișan Dascălu, Editura Facla, Timișoara, 1979, pp. 49, 133, 259.
7. D. Țichindeal, *Sfaturile a înțelegerii cei sănătoase prin bine înțeleptul Dositei Obradovici întocmite*, Tip. Universității, Buda, 1802, pp. 18, 42.
8. *Cf.* Lucian Blaga, *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, Editura Minerva, București, 1925, p. 177.

9. Samuil Micu, *Scrieri filozofice*, studiu introductiv și ediție critică de Pompiliu Teodor și Dumitru Ghișe, Editura Științifică, București, 1966, p. 241.
10. Ion Budai-Deleanu, *De originibus populorum Transilvaniae*, traducere și ediție de Ladislau Gyémánt, Editura Enciclopedică, București, 1991, pp. I, LI.
11. Damaschin Bojincă, *Diregătoriul bunei creștere*, Buda, 1830, p. 13.
12. *Cf.* Mircea Popa, *Timotei Cipariu. Ipostazele enciclopedismului*, Editura Minerva, București, 1993, p. 36.
13. Radu Pantazi, „Despre orientarea ontologică raționalistă în filozofia din Țările Române, în prima jumătate a secolului al XIX-lea", în *Cercetări filozofice*, 5/1960, p. 148.
14. Samuil Micu, *Loghica*, pp. 130, 131; *cf.* Lucian Blaga, *op.cit.*, p. 112.
15. *Școala Ardeleană*, ediție critică, note, bibliografie și glosar de Florea Fugariu, introducere de Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor, Editura Minerva, București, 1953, I, p. 543.
16. Mihai Moraru, „O satiră versificată din secolul XVIII", în *Revista de istorie și teorie literară*, XXXI, 3/1982, p. 94.
17. Gheorghe Șincai, *Învățătura firească spre surparea superstițiilor norodului*, studii introductive și ediție critică de Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor, Editura Științifică, București, 1964.
18. *Școala Ardeleană*, ed.cit., II, p. 721.
19. Ion Budai-Deleanu, *Scrieri inedite*, ediție îngrijită, studiu introductiv, note și comentarii de Iosif Pervain, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1970, pp. 42, 43 (trad. rom.: „o exigență recunoscută a criticii", „spiritul critic sănătos", pp. 83-84).
20. Ioan Piuariu-Molnar, *Retorică adecă învățătură și întocmirea frumoasei cuvântări* (Buda, 1798), ediție critică, prefață, notă asupra ediției și indice

de Aurel Sasu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1976, p. 22.
21. *Şcoala Ardeleană*, ed.cit., II, p. 166.
22. Petru Maior, *Istoria besearicii românilor atât a acestor din coace precum şi a celor din colo de Dunăre*, ed.cit., (Buda, 1813), p. 309.
23. Samuil Micu, *op.cit.*, pp. 78-79, 248, 251.
24. Ion Budai-Deleanu, *Scrieri inedite*, ed.cit., pp. 14-15.
25. Samuil Micu, *op.cit.*, p. 251.
26. Dimitrie Ţichindeal, *Filozoficeşti şi politiceşti prin fabule moralnice învăţături. Acum întâia oară culese şi întru acest chip pre limba românească întocmite*, Buda, 1814, pp. 31, 39.
27. Nicolae Bocşan, *Contribuţii la istoria iluminismului românesc*, Editura Facla, Timişoara, 1986, p. 131.
28. Teodor V. Păcăţian, „Contribuţii la istoria românilor ardeleni din secolul al XVIII-lea", în *Anuarul Institutului de Istorie Naţională*, Cluj-Napoca, III (1924-1925), 1926, p. 177.
29. Jean-Pierre Lavandier, *Le livre au temps de Josef II et de Leopold II. Code des lois de censure du livre pour les pays austro-bohémiens (1780-1919)*, Peter Lang, Berna, 1991, pp. 56, 66, 73.
30. Nicolae Bocşan, *op.cit.*, p. 33.
31. Teodor V. Păcăţian, *op.cit.*, p. 176.
32. Nicolae Stoica de Haţeg, *Cronica Banatului*, studiu introductiv, ediţie, glosar şi indice de Damaschin Mioc, ed. a II-a revăzută, Editura Facla, Timişoara, 1981, p. 193.
33. *Cf.* N. Iorga, în *Revista istorică*, VIII, 7-9, 1921, pp. 120-121.
34. Teodor V. Păcăţian, *op.cit.*, p.173.
35. *Idem*, *op.cit.*, p. 174.
36. *Cf.* Lucian Blaga, *op.cit.*, p. 125.
37. *Cf.* George M. Marica, *Foaie pentru minte, inimă şi literatură. Biografie analitică, cu un studiu monografic*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1969, p. 130.

38. Cornelia Bodea, *Moise Nicoară*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2001, p. 167; Ion Budai-Deleanu, *De originibus populorum Transilvaniae*, ed.cit., I, p. 334.
39. Nicolae Bocşan, *op.cit.*, p. 389.
40. Dositei Obradovici, *op.cit.*, pp. 86-89.
41. D. Ţichindeal, *Fabule şi moralnice învăţături*, ed. îngrijită şi prefaţă de Virgil Vintilescu, Editura Facla, Timişoara, 1975, p. 20.
42. Petru Maior, *op.cit.*, II, p. 140.
43. Damaschin Bojincă, *op.cit.*, pp. 92-93.
44. *Cf.* Lucian Blaga, *op.cit.*, p. 161.
45. Petru Maior, *op.cit.*, II, p. 13; *Scrisori şi documente inedite*, Nicolae Albu (ed.), Editura Dacia, Bucureşti, 1968, pp. 49, 52-53.
46. Ladislau Gyémánt, *Mişcarea naţională în România din Transilvania între 1780-1848*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, pp. 316-318, 320-321; Nicolae Bocşan, *op.cit.*, p. 351.
47. Keith Hitchins, *Laic şi ecleziastic în mişcarea naţională în Transilvania*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1972, pp. 39-40.
48. *Cf.* Radu Pantazi, *op.cit.*, pp. 146-147.
49. *Cf.* *Idem*, *op.cit.*, p. 148.
50. Avram Andea, „Cultura românească şi filosofia kan-tiană în prima jumătate a secolului al XIX-lea", în *AIIA*, Cluj-Napoca, XXII, 22 (1979), p. 171.
51. I. Lupaş, *Cronicari şi istorici români din Transilvania. Şcoala Ardeleană*, Editura Scrisul românesc, Craiova, 1939, II, pp. 377-378.
52. Jean-Pierre Lavandier, *op.cit.*, p. 91.
53. D. Ţichindeal, *Fabule...*, ed.cit., pp. 20, 38, 53, 138.
54. Petru Maior, *op.cit.*, pp. 243, 257; II, p. 215.
55. *Idem*, *op.cit.*, I, p. 18.
56. I. Lupaş, *op.cit.*, p. 92; Mircea Popa, *Ioan Molnar Piuariu*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1976, p. 108.
57. Ion Budai-Deleanu, *De originibus populorum Transilvaniae*, ed.cit., I, p. LXXIII.

58. Klaus Bochmann, „Der Wortshatz der rumänischen Aufklärung in europäischen Kontext", în *CREL*, 2/1979, p. 21.
59. Nicolae Stoica de Haţeg, *op.cit.*, pp. 25, 29, 31, 41 etc.
60. Mircea Popa, *op.cit.*, pp. 151, 153.
61. Eftimie Murgu, *Scrieri*, ed. îngrijită şi cu o introducere de I.D. Suciu, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1969, pp. 98-99.
62. *Bibliografia românească veche*, ed.cit., III, p. 31.
63. Ion Budai-Deleanu, *De originibus populorum Transilvaniae*, ed.cit., I, p. LXV.
64. Nicolae Stoica de Haţeg, *op.cit.*, p. 316; Emanuel Turczynski, *De la iluminism la liberalismul timpuriu.*, trad. rom., Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 2002, p. 76.
65. *Cf.* Nicolae Bocşan, *op.cit.*, pp. 314, 462, 469.
66. Nae Ionescu, *Roza Vânturilor*, 1928-1933, culegere îngrijită de Mircea Eliade, Editura Cultura naţională, Bucureşti, 1937, pp. 196, 201.
67. Paul Iorgovici, *op.cit.*, pp. 62, 265.
68. Ladislau Gyémánt, *op.cit.*, p. 319.
69. Andrei Oişteanu, *Imaginea evreului în cultura română*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2001, p. 372.
70. *Cf.* Sorin Mitu, *Geneza identităţii naţionale la românii ardeleni*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, pp. 56-57.
71. D. Ţichindeal, *op.cit.*, pp. 104, 164, 205.
72. Ion Budai-Deleanu, *De Originibus...*, ed.cit., I, p. LXV.
73. Petru Maior, op.cit., pp. 4, 10; *Istoria besearicii românilor...*, ed.cit., pp. II, 1, 13.
74. *Cf.* Paul Cornea, *Operele romantismului românesc*, Minerva, Bucureşti, 1972, p. 219.
75. Paul Iorgovici, *op.cit.*, p. 241.
76. D. Ţichindeal, *Sfaturile...*, ed.cit., p. 42.

77. Petru Maior, *Istoria besearicii românilor...*, ed.cit., p. 179.
78. Damaschin Bojincă, *Scrieri...*, ed.cit., pp. XXXV-XXXVI.
79. George Bariţ, *Scrieri social-politice*, studiu şi antologie, Editura Politică, Bucureşti, 1962, pp. 62, 77.
80. S. Bărnuţiu, *Dreptul public al românilor*, Tiparul Tribunei Române Iaşi, 1867, p. 102.
81. D. Ţichindeal, *Fabule...*, ed.cit., p. 176.
82. *Gheorghe Bariţ şi contemporanii săi. Corespondenţă primită...*, Editura Minerva, Bucureşti, 1973, III, p. 324.
83. Ion Budai-Deleanu, *De originibus...*, ed.cit., II, p. 415.
84. Paul Iorgovici, *op.cit.*, p. 83.
85. D. Ţichindeal, *op. cit*, p. 199.
86. *Cf.* Ion Gheţie, *Opera lingvistică a lui Ion Budai-Deleanu*, Editura Academiei, Bucureşti, 1966, p. 11.
87. Ion Budai-Deleanu, *De originibus...*, ed.cit., I, p. XV; II, p. 303.
88. *Cf.* Pompiliu Teodor, *Sub semnul Luminilor: Samuil Micu*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, p. 431.
89. Petru Maior, *op.cit.*, I, pp. LXIX, 125, 149, 168, 185; II, p. 391.
90. *Cf.* I. Lupaş, *op.cit*, I, p. 171.
91. *Cf.* Ladislau Gyémánt, *op.cit.*, p. 462.
92. Nicolae Stoica de Haţeg, *op.cit.*, p. 311.
93. *Idem*, *op.cit.*, p. 7.
94. Michel Winock, Vocile Libertăţii. Scriitorii angajaţi din secolul al XIX-lea, trad. rom., Editura Cartier, Chişinău, 2003, pp. 93-94.
95. Pentru întreaga problemă, Jean-Pierre Lavandier, *op.cit.*, pp. 35, 37-38, 41, 80, 88-89, 91, 116-117.
96. Mircea Popa, „Noi contribuţii la Bibliografia Românească veche", în *Sargeţia*, XIV, 1979, pp. 679--687.

97. Nicolae Stoica de Haţeg, *op.cit.*, pp. 296, 298-299, 311.
98. D. Prodan, *Încă un Supplex Libellus românesc*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1970, p. 81.
99. Ladislau Gyémánt, *op.cit.*, p. 580; Victor Corbul, „Versul lui Napoleon Bonaparte şi încă ceva", în *Arhiva Someşeană*, 2, 1937, pp. 572-574.
100. Dan Berindei, *Românii şi Europa*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1964, p. 57.
101. Piemen Constantinescu, „A doua odă lui Gheorghe Lazăr", în *Transilvania*, II, 7, 1973, pp. 19-21; G. Bogdan Duică, *Gheorghe Lazăr*, Editura Cultura naţională, Bucureşti, 1924, pp. 48-49, 140.
102. Florian Dudaş, „Nouvelles roumaines sur les guerres napoléoniennes", în *REES*, XXVI, 1989, 3, p. 247.
103. Dan Berindei, *Românii şi Europa*, ed.cit., p. 57.
104. Adrian Marino, „Iluminiştii români şi rolul presei", în *Lumea*, IV, 10, 3 martie 1966.
105. Florian Dudaş, *op.cit.*, pp. 247-257.
106. Mircea Popa, *Timotei Cipariu. Ipostazele enciclopedismului*, Editura Minerva, Bucureşti, 1993, p. 96.
107. Nerva Hodoş, Sahia A. Ionescu, *Publicaţiunile periodice româneşti. Catalog alfabetic*, Academia Română, Bucureşti, 1913, I, 1820-1906, pp. XVI-XVII.
108. Teodor Bălan, „Theodor Racoce şi «Chrestomaticul românesc»" extras din *Codrii Cosminului*, Institutul de Arte Grafice şi Editura Glasul Bucovinei, II-III, 1925-1926, p. 352.
109. *Cf.* Adrian Marino, „Iluminiştii români şi rolul presei", în *Lumea*, IV, 10, 3 martie 1966; I. Lupaş, *Contribuţii la istoria ziaristicii româneaşti ardelene*, Sibiu, 1926, pp. 30-32.
110. *Cf.* Nicolae Bocşan, *op.cit.*, p. 34.
111. Vasile Popp, *Disertaţie despre tipografiile româneşti în Transilvania şi învecinatele ţări de la începutul lor până la vremile noastre* (Sibiu, 1838), studiu introductiv, ediţie îngrijită, note, rezumat şi indici de Eva Mârza şi Iacob Mârza, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1995.

112. Liliana Popa, „Un document inedit privind istoria cărţii româneşti", în *Transilvania*, XII, 1983, 7, p. 41.
113. Vasile Netea, *Gheorghe Bariţiu. Viaţa şi activitatea sa*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966, p. 104; George Bariţ, *Scrieri social-politice*, studiu şi antologie de Victor Cheresteşiu, Camil Mureşan şi George Em. Marica, Editura Politică, Bucureşti, 1962, p. 62.
114. George Bariţ, *op.cit.*, pp. 71, 110.
115. Nicolae Edroiu, *Răsunetul european al răscoalei lui Horea (1784-1785)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1976, p. 31.
116. Mircea Popa, *Aspecte şi interferenţe luministe*, Editura de Vest, Timişoara, 1997, p. 211.
117. *Idem*, *op.cit.*, pp. 202-204.
118. I. Lupaş, *Contribuţii la...*, ed.cit., pp. 30-31.
119. N. Bănescu, V. Mihăilescu, *Ioan Maiorescu: scriere comemorată cu prilejul centenarului naşterii lui, 1811-1911*, Tipografia Românescă, Bucureşti, 1912, pp. 498, 518.
120. George Bariţ, *op.cit.*, pp. 72-73, 89.
121. Nicolae Bocşan *et al.*, *Franţa şi Banatul*, Muzeul de Istorie al judeţului Caraş-Severin, Reşiţa, 1994, p. 18.
122. Vasile Netea, *op.cit.*, p. 169.

Libertatea politico-socială

1. D. Bojincă, *Biblioteca românească*, III, 1830, p. 8.
2. Cornelia Bodea, *Moise Nicoară (1784-1861) şi rolul său pentru emanciparea naţional-religioasă*

a *românilor din Banat și Crișana*, Editura Diecezana, Arad, partea I, p. 63.

3. Ion Budai-Deleanu, *Scrieri inedite*, ediție îngrijită, studiu introductiv, note și comentarii de Iosif Pervain, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1970, p. 82.
4. Cornelia Bodea, *op.cit.*, pp. 93-94.
5. D. Țichindeal, *Fabule și moralnice învățături*, ed. îngrijită și prefață de Virgil Vintilescu, Editura Facla, Timișoara, 1975, p. 486.
6. *Idem. op.cit.*, p.326.
7. Petru Maior, *Istoria besearicii românilor atât a cestor din coace, precum și a celor din colo de Dunăre*, (Buda, 1813), p. 325.
8. *Cf.* Emanuel Turczynski, *De la iluminism la liberalismul timpuriu. Vocile politice și revendicările lor în spațiul românesc*, trad. rom. de Irina Cristescu, Editura Fundației Culturale Române, București, 2002, p. 130.
9. *Cf.* Mircea Popa, *Aspecte și interferențe iluministe*, Editura de Vest, Timișoara, 1997, p. 205.
10. Cornelia Bodea, *op.cit.*, p. 75.
11. Gheorghe Hou, „1796. Ancheta lui Gheorghe Șincai acuzat de rebeliune", în *Vatra*, VI, 56, 1976, p. 581.
12. George Barit, *Scrieri social-politice*, studiu și antologie de Victor Cheresteșiu, Camil Mureșan, George Em. Marica, Editura Politică, București, 1962, p. 190.
13. George Barit, *op.cit.*, pp. 127-128.
14. Pompiliu Teodor, „L'esprit de la révolution démocratique; J.-P. Brissot et la révolte de Horea", în *Cahiers Roumains d'Études Littéraires*, 2/1979, pp. 30-43; anterior: Nicolae Edroiu, *Răsunetul european al răscoalei lui Horea (1784-1785)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1971.
15. D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române*, ediție nouă cu adăugiri și precizări, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984; *Supplex Libellus Valachorum or the Political Struggle of the Romanians in Transylvania during the 18th Century*, Editura Academiei RSR, București, 1971.

16. Ion Budai-Deleanu, *De originibus populorum Transilvaniae. Despre originile popoarelor din Transilvania*, ediție de Ladislau Gyémánt, cu o introducere de Ștefan Pascu și Ladislau Gyémánt, notă și traducere de Ladislau Gyémánt, Editura Enciclopedică, București, 1991, I, p. 320.
17. D. Prodan, *op.cit.*, p. 387.
18. Cornelia Bodea, *op.cit.*, p. 299.
19. Mircea Popa, *Timotei Cipariu. Ipostazele enciclopedismului*, Editura Minerva, București, 1993, pp. 57, 67.
20. Gheorghe Șincai, *Învățătură firească spre surparea superstițiilor norodului*, Editura Științifică, București, 1964, p. 67.
21. *Cf.* Lucian Blaga, „Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea", în *Opere*, 12, Editura Minerva, București, 1995, p. 116.
22. D. Țichindeal, *op.cit.*, p. 393.
23. Cornelia Bodea, *op.cit.*, p. 70.
24. Nicolae Bocșan, „Cursul de drept al lui Damaschin Bojincă (1834)", în *SUBR*, 23 (1978), Historia 4, pp. 23-31.
25. Emanuel Turczynski, *op.cit.*, p. 197.
26. Eftimie Murgu, *Scrieri*, ed. îngrijită și cu o introducere de I.D. Suciu, Editura Enciclopedică, București, 1969, p. 21.
27. Mircea Popa, *op.cit.*, pp. 47, 210.
28. Petru Maior, *Scrieri*, ed. critică alcătuită de Florea Fugariu, prefață, tabel cronologic de Maria Protase, Editura Minerva, București, 1976, II, p. 242.
29. D.Țichindeal, *op.cit.*, pp. 44, 90, 128.
30. D. Bojincă, *op.cit.*, p. XCVIII.
31. D. Prodan, *Încă un Supplex Libellus românesc, 1804*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1970, p. 81.

32. Ion Budai-Deleanu, *De originibus populorum Transilvaniae*, ed.cit., I, pp. LIV-LV.
33. Al. Ciorănescu, „Opera istorică a lui I. Budai-Deleanu", Monitorul Oficial, București, 1938, p. 106.
34. *Texte privind dezvoltarea gândirii social-politice în România*, Editura Academiei, București, 1954, p. 259.
35. (C. Negruzzi), *Elemente de dreptul politic după mai mulți autori de un filo-român*, în tipografia lui Ioan Gott, Brașov, 1846, p. 72.
36. D. Prodan, *Încă un Supplex Libellus Valachorum...*, ed.cit., p. 389.
37. Cornelia Bodea, *op.cit.*, p. 142.
38. Lucian Blaga, *op.cit.*, p. 164.
39. D. Țichindeal, *op.cit.*, p. 131.
40. Nicolae Edroiu, *op.cit.*, pp. 54, 108, *passim*.
41. Lucian Blaga, *op.cit.*, p. 120.
42. Samuil Micu, *Scrieri filozofice*, studiu introductiv de Pompiliu Teodor și Dumitru Ghișe, Editura de Stat, București, 1966, p. 102.
43. D. Prodan, *op.cit.*, pp. 52, 89.
44. Cornelia Bodea, *op.cit.*, pp. 56-57, 306-307.
45. Pentru o privire de sinteză, vezi Adrian Marino, „Începuturile ideii de revoluție", în *Lumea*, III, 25, 17 iunie 1965.

Bibliografie

Andea, A., „Cultura românească și filosofia kantiană în prima jumătate a secolului al XIX-tea", în *AIIA*, XXII, 22, 1979.

Anghelescu, M., *Preromantismul românesc*, Editura Minerva, București, 1971.

Baidef, L., „Uciderea lui Grigore Ghica (octombrie 1773). Ecouri în presa contemporană", în *Revista istorică*, XIV, 4-6, 1928.

Bariț, G., *Scrieri social-politice*, studiu și antologie de Victor Cheresteșiu, Camil Mureșan, George Em. Marica, Editura Politică, București, 1962.

Bădărău, D., *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, Editura Academiei, București, 1964.

Bălan, T., *Theodor Racoce și „Chrestomaticul românesc"*, extras din *Codrii Cosminului*, vol. II-III, Institutul de Arte Grafice și Editura Glasul Bucovinei, București, 1925-1926.

Bănescu, N. ; Mihăilescu, V., *Ioan Maiorescu : scriere comemorată cu prilejul centenarului nașterii lui, 1811-1911*, Tipografia Românească, București, 1912.

Bărnuțiu, S., *Dreptul public al românilor*, Tipariul Tribunei Române, Iași, 1867.

Berindei, D., „Préludes de la révolution roumaine de 1848. Les Sociétés secrètes", în *Revue roumaine d'histoire*, XVII, 3, 1978.

Berindei, D., *Românii și Europa în perioadele premodernă și modernă*, Editura Enciclopedică, București, 1997.

Berindei, D., *Românii și Europa*, Editura pentru Literatură, București, 1964.

Bezdechi, Ş., *Cronica inedită dela Blaj a Protosinghelului Naum Râmniceanu*, partea I, Tipografia „Cartea Românească", Cluj, 1944.

Bianu, I. ; Hodoş, N., *Bibliografia românească veche*, vol. I-IV, Ediţiunea Academiei Române, Bucureşti, 1903-1944.

Blaga, L., „Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea", în *Opere*, 12, Editura Minerva, Bucureşti, 1995.

Bochmann, K, „Der Wortshatz der rumänischen Aufklärung in europäischen Kontext", în *CREL*, 2/ 1979.

Bocşan, N. *et al.*, *Franţa şi Banatul*, Muzeul de Istorie al judeţului Caraş-Severin, Reşiţa, 1994.

Bocşan, N., „Cursul de drept al lui Damaschin Bojinca (1834)", în *SUBR*, 23, Historia 4, 1978, pp. 23-31.

Bocşan, N., *Contribuţii la istoria iluminismului românesc*, Editura Facla, Timişoara, 1986.

Bodea, C., *Moise Nicoară (1784-1861) şi rolul său pentru emanciparea naţional- religioasă a Românilor din Banat şi Crişana*, partea I, Editura Diecezana, Arad.

Bodea, C., *Moise Nicoară*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2001.

Bodinger, M., „Un voltairian moldovean de la sfârşitul secolului al XVIII-lea. Text inedit", în *Revista de filosofie*, XXII, 3, 1976.

Bogdan-Duică, G., *Gheorghe Lazăr*, Editura Cultura naţională, Bucureşti, 1924.

Bojincă, D., *Biblioteca românească*, III, 1830.

Bojincă, D., *Diregătoriul bunei creştere*, Buda, 1830.

Bojincă, D., *Scrieri : De la idealul luminării la idealul naţional*, Nicolae Bocşan (ed.), Editura Facla, Timişoara, 1978.

Budai-Deleanu, I., „Ţiganiada" (B), în *Opere*, I, ediţie critică de Florea Fugariu, Editura Minerva, Bucureşti, 1971.

Budai-Deleanu, I., *De originibus populorum Transilvaniae. Despre originile popoarelor din Transilvania*, vol. I, ediţie critică de Ladislau Gyémánt, cu o introducere de Ştefan Pascu şi Ladislau

Gyémánt, notă şi traducere de Ladislau Gyémánt, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1991.

Budai-Deleanu, I., *Scrieri inedite*, ediţie îngrijită, studiu introductiv, note şi comentarii de Iosif Pervain, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1970.

Bulat, T.G., „Un pamflet artistic din 1799 îndreptat contra francezilor", în *Revista Istorică*, XIV, 4-6, aprilie-iunie 1928.

Bulea, L., „Constantin Mavrocordat, un promotor al despotismului în Ţările Române", în *Românii în istoria universală*, III, I, Editura Junimea, Iaşi, 1987.

Camariano, N., „Câteva consideraţii cu privire la revoluţia noului Rhigas Velestinlis", în *Studii*, t. 17, 5, 1969, pp. 100-146.

Camariano-Cioran, A., „Despre poema patriotică antislavonă «Trâmbiţa românească»", în *Studii şi materiale din istoria veche*, II.

Camariano-Cioran, A., „L'activité d'Emile Claude Gaudin, premier consul de France à Bucarest", în *Revue roumaine d'histoire*, IX, 2, 1970, pp. 251-260.

Camariano-Cioran, A., „Spiritul filosofic şi revoluţionar francez combătut de patriarhia ecumenică şi Sublima Poartă", în *Convorbiri literare*, IV, 1941, pp. 114-138.

Camariano-Cioran, A., *Academiile domneşti din Bucureşti şi Iaşi*, Editura Academiei, Bucureşti, 1971.

Camariano-Cioran, A., *Spiritul revoluţionar şi Voltaire în limba greacă şi română*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1946.

Camariano-Cioran, A., *Voltaire şi Giovanni del Turco traduşi în limba română pe la 1772*, Bucureşti, 1944.

Cândea, V., „L'Humanisme d'Udrişte Năsturel et l'agonie des lettres slavonnes en Valachie", în *RESEE*, 6, 2, 1968, pp. 239-247

Cândea, V., „Nicolae Milescu şi începuturile traducerilor umaniste în limba română", în *Limbă şi literatură*, 7/1963, pp. 29-76.

Cantemir, D., „Divanul", ediţie îngrijită, studiu introductiv şi comentarii de Virgil Cândea, text grecesc de Maria Marinescu-Himu, în *Opere complete*, vol. I, Editura Academiei, Bucureşti, 1974.
Cantemir, D., *Descrierea Moldovei*, trad. după originalul latinesc, Editura Academiei, Bucureşti, 1973.
Cantemir, D., *Metafizica*, trad. din latineşte de Nicodim Locusteanu, Editura Ancora, Bucureşti, 1929.
Cassily, A.-M., „Autour de l'insertion dans le «Mercure de France» de la «Constitution» de Constantin Mavrocordato", în *Revue des Études Sud-Est Européennes*, XIX, 4, 1981.
Cernovădean, P., „Préoccupations d'histoire universelle dans l'historiographie roumaine des XVIIe et XVIIIe siècles", în *Revue Roumaine d'histoire*, XI, 1, 1972.
Cesereanu, D., „Memoriul lui Ioan Inochentie Micu către Papa Benedict al XIV-lea din 1745", în *Tribuna*, serie nouă, III, 33, 13-21 august 1991.
Chiţimia, I.C., „La fortune initiale de Voltaire en Roumanie et dans l'Europe de l'Est", în Romul Munteanu (coord.), *La culture roumaine à l'époque des Lumières*, III, Editura Univers, Bucureşti, 1985.
Ciobanu, Ş., „Dimitrie Cantemir în Rusia", în *Analele Academiei Române. Secţia literară*, s. III, t. II, 5, Bucureşti, 1925.
Ciorănescu, Al., *Opera istorică a lui I. Budai-Deleanu*, Monitorul Oficial, Bucureşti, 1938.
Ciuchindeal, C., „Gheorghe Şincai. Dosarul unei înscenări judiciare", în *Manuscriptum*, LX, 1973.
Ciurdariu, A. ; Pavel, T., „Cronica revoluţiei franceze într-un ziar contemporan din Transilvania (1789-1794)", în *Studii – Revista de istorie*, 29, 1, 1970.
Constantinescu, P., „A doua odă lui Gheorghe Lazăr", în *Transilvania*, II, 7, 1973.
Corbea, A., „Imaginea Ţărilor Române în «Theatrum Europeum»", în *Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie „A.D. Xenopol" Iaşi*, XX, 1983.
Corbul, V., „Versul lui Napoleon Bonaparte şi încă ceva", în *Arhiva Someşeană*, 2, 1937.

Cornea, P., *Operele romantismului românesc*, Editura Minerva, Bucureşti, 1972.
Cosco, O., „Primele cărţi franceze traduse în româneşte : Istoria lui Carol al XII de Voltaire", în *Cercetări literare*, I, 1934, pp. 102-117.
Cosma, A., „Istoria presei române din Banat", în *Viaţa Românească*, vol. LXL, 1932.
Costin, M., *Opere*, 2 vol., ediţie critică îngrijită de P.P. Panaitescu, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1963.
Costin, N. (trad. din limba latină), *Ceasornicul domnilor*, de Antonio de Guevara, ediţie critică şi studiu introductiv de Gabriel Strempel, Editura Univers, Bucureşti, 1976.
Costin, N., *Opere*, vol. I, Editura Junimea, Iaşi, 1976.
D'Hauterive, le comte, *Mémoire sur l'état ancien et actuel de la Moldavie, présenté à S.A.S. prince Alexandre Ipsilante, Hospodar régnant en 1787*, Carol Gobl, Bucureşti, 1902.
Dalea, J., „Scrieri amuletice împotriva superstiţiilor în Biserica Ortodoxă Română", în *Studii Teologice*, s. II, XV, 7-8, sept.-oct., 1963.
(Delaporte, J.) *Le voyageur français al abatelui Joseph Delaporte în traducere moldovenească* (1783), text publicat cu o introducere şi note de Nicolae Iorga, Impremeria Naţională, Bucureşti, 1940.
Diaconescu, T., „Epistola Mitropolitului Petru Movilă către Patriarhul de la Constantinopol, Chiril Veria", în *Cronica*, nr. 9, sept. 2002.
Dragomir, S., *Istoria desrobirei religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, 2 vol., Editura Arhidiecezana, Sibiu, 1920.
Drăganu, N., „Cea mai veche carte rakozyană", în *Anuarul Institutului de Istorie Naţională*, I, 1921-1922.
Dudaş, F., „Nouvelles roumaines sur les guerres napoléoniennes", în *REES*, XXVII, 3, 1989.
Duţu, A., „Mişcarea iluministă moldoveană de la sfârşitul secolului al XVIII-lea", în *Studii de istorie*, t. 19, 5, 1966.

Duţu, A., *Coordonate ale culturii române în secolul XVIII*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968.
Duţu, A., *Cultura română şi civilizaţia europeană*, Editura Minerva, Bucureşti, 1978.
Dvoitchenko-Mankov, D., „A Romanian priest in Colonial America", în *Cahiers roumains d'études littéraires*, 2/1972.
Edroiu, N., *Răsunetul european al răscoalei lui Horea (1784-1785)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1976.
Eliade, P., *De l'influence française sur l'esprit public en Roumanie*, Ernest Leroux, Paris, 1898.
Eliade, P., *Histoire de l'esprit public en Roumanie au dix-huitième siècle*, vol. I, Societé Nouvelle de Librairie et et d'Édition, Paris 1905.
Elian, A., „Sur la circulation manuscrite des écrits politiques de Rhigas en Moldavie", în *Revue Roumaine d'Histoire*, I, 2, 1962.
Erbiceanu, C., *Cronicarii greci carii au scris despre români în epoca fanariotă*, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1888.
Georgescu, V., *Ideile politice şi iluminismul în Principatele Române, 1750-1831*, Editura Academiei, Bucureşti, 1972.
Georgescu, V., *Istoria ideilor politice româneşti (1369-1878)*, Ion Dumitru Verlag, München, 1987.
Gheţie, I., *Opera lingvistică a lui Ion Budai-Deleanu*, Editura Academiei, Bucureşti, 1966.
Ghibu, O., *Din istoria literaturii didactice româneşti*, ediţie îngrijită de Octav Păun, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1975.
Gollner, C., „Participarea emisarilor Mihail Popescu şi Salis la revoluţia lui Horia", în *Anuarul Institutului de Istorie Naţională*, VI, 1931-1935.
Gollner, C., Turczynski, E., „Revolutionare jakobinische Schoften in Siebenbürgen und in Banat", în *Forschungen zur Volks und Landeskunde*, Band 14, 2, 1971.
Grigoriu, E., *Istoricul Academiei Domneşti de la Sf. Sava* (contribuţii documentare), Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1978.

Gyémánt, L., *Mişcarea naţională în România din Transilvania între 1780-1848*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.
Hasdeu, B.P., *Istoria toleranţei religioase în România* (1868), Editura Saeculum, Bucureşti, 1993.
Heitmann, K., *Das Rumänenbild in Deutschen Sprachraum (1773-1918)*, Bohlau Verlag, Köln-Viena, 1985.
Hepner, H., „Imaginea Moldovei în Europa", în *Contribuţii la istoria României şi a românilor*, trad. rom., Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, pp. 184-192.
Hitchins, K., *Laic şi ecleziastic în mişcarea naţională în Transilvania*, Editura Dacia, Cluj, 1972.
Hodoş, N. ; Ionescu, S.A., *Publicaţiunile periodice româneşti. Catalog alfabetic*, I, 1820-1906, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1913.
Horga, I., *Contribuţii la cunoaşterea josefinismului provincial. Debutul Episcopiei greco-catolice Oradea (1777-1784)*, Editura Universităţii din Oradea, Oradea, 2000.
Hou, G., „1796. Ancheta lui Gheorghe Şincai acuzat de rebeliune", în *Vatra*, VI, 56, 1976.
Ionescu, N., *Roza Vânturilor*, 1928-1933, culegere îngrijită de Mircea Eliade, Editura Cultura naţională, Bucureşti, 1937.
Ionescu-Sion, G.I., *Din istoria fanarioţilor. Studii şi cercetări*, Editura Socec, Bucureşti, 1891.
Iorga, N., „Alte note despre cultura şi viaţa socială românească sub vechiul regim", în *Analele Academiei Române. Memoriile Secţiei Istorice*, s. II, t. XXXIX, 1916-1919, Bucureşti, 1932.
Iorga, N., „Contribuţii la istoria literaturii romane, I, Scriitori bisericeşti", în *Analele Academiei Române. Memoriile secţiei literare*, s. II, t. XXVIII, 1905-1906.
Iorga, N., „Francmasoni şi conspiratori în Moldova secolului al XVIII-lea", în *Analele Academiei Române. Memoriile secţiei istorice*, s. III, t. VIII, 1927-1928.
Iorga, N., „Ştiri nouă despre biblioteca Mavrocordaţilor şi despre viaţa muntenească în timpul lui Constantin Vodă Mavrocordat", în *Analele Academiei Române. Memoriile secţiei istorice*, s. III, t. VI, 1926.

Iorga, N., „Un boer oltean la Karlsbad în 1796-1797. Călătoria lui Barbu Ştirbei în Apus", în *Analele Academiei Române. Secţia istorie*, seria II, t. XXIX, 1906.
Iorga, N., „Un manuscript de traduceri din ruseşte", în *Revista Istorică*, I, 1, 1915.
Iorga, N., „Vechile biblioteci româneşti sau ce se citea odinioară în ţările noastre", în *Floarea Darurilor*, II, 1900, pp. 65-82.
Iorga, N., *Byzance après Byzance*, Institutul de Studii Bizantine, Bucureşti, 1935.
Iorga, N., *Études roumaines*, 2 vol., Librairie Universitaire J. Gamber, Paris, 1923-1924.
Iorga, N., *Histoire des rélations entre la France et les Roumains*, Payot, Paris, 1918.
Iorga, N., *Istoria bisericii româneşti şi a vieţii religioase a românilor*, ed. a II-a, 2 vol., Editura Ministerului de Culte, Bucureşti, 1928.
Iorga, N., *Istoria învăţământului românesc*, Editura Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1928.
Iorga, N., *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)* (1902), 2 vol., ediţie îngrijită de Barbu Theodorescu, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1969.
Iorga, N., *Istoria literaturii româneşti*, ed. a II-a, vol. III, Editura Librăriei Pavel Suru, Bucureşti, 1925.
Iorga, N., *Istoria presei româneşti*, Bucureşti, 1922.
Iorga, N., *Istoria Românilor prin călători*, ediţie îngrijită şi sudiu introductiv de Adrian Anghelescu, Editura Eminescu, Bucureşti, 1981.
Iorga, N., *Revista istorică*, VIII, 7-9, 1921.
Iorga, N., *Studii şi documente cu privire la istoria românilor*, Editura Ministerului de Instrucţie, Bucureşti, V/1904, VIII/1906.
Iorgovici, P., *Observaţii de limbă românească* (Buda, 1799), prefaţă de Ştefan Muntean, ediţie critică, studiu introductiv, tabel cronologic, note şi bibliografie de Doina Bogdan-Dascălu şi Crişan Dascălu, Editura Facla, Timişoara, 1979.
Ivănescu, G., „Un poet român necunoscut din a doua jumătate a secolului al XVIII", în *Iaşul literar*, V, 3-4.

Katsaitis, M.A., *Călătorie de la Constantinopol la Iaşi şi de la Iaşi la Bucureşti în anul 1747*, ediţie îngrijită, trad. rom. şi note de Elena Moisuc şi Dumitru Livona, Editura Junimea, Iaşi, 1971.
Lavandier, J.-P., *Le livre au temps de Josef II et de Leopold II. Code des lois de censure du livre pour les pays austro-bohémiens (1780-1919)*, Peter Lang, Berna, 1991.
Lebel, G., *La France et les Principautés Danubiennes (du XVI-ème siècle à la chute de Napoléon I)*, PUF, Paris, 1905.
Lemny, Ş., *Jean-Louis Carra (1742-1793). Parcours d'un révolutionnaire*, l'Harmattan, Paris-Montréal, 2000.
Lemny, Ş., *Originea şi cristalizarea ideii de patrie în cultura română*, Editura Minerva, Bucureşti, 1986.
Lemny, Ş., *Sensibilitate şi istorie în secolul XVIII românesc*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1990.
Liu, N., *Lazare Carent*, „Les fêtes pendant la Révolution française et le prémier texte de rhétorique française révolutionnaire en roumain", în *La Révolution Française et les Roumains. Études à l'occasion du bicenténaire par Al Zub*, Universitatea „Al.I. Cuza", Iaşi, 1989, pp. 121-133.
Lupaş, I., „Împăratul Josef II şi răscoala ţăranilor din Transilvania", în *Academia Română. Memoriile secţiei istorice*, s. III, t. XVI, Bucureşti, 1934-1936.
Lupaş, I., *Contribuţii la istoria ziaristicii româneşti ardelene*, Sibiu, 1926.
Lupaş, I., *Cronicari şi istorici români din Transilvania. Şcoala ardeleană*, Editura Scrisul românesc, Craiova, vol. I, 1933, vol. II, 1939.
Lupaş, I., *Istoria bisericească a românilor ardeleni* (1918), ed. a II-a, Doru Radosav (ed.), Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1995.
Maior, P., *Istoria besearicii românilor atât a cestor din coace, precum şi a celor din colo de Dunăre*, Buda, 1813.
Maior, P., *Scrieri*, 2 vol., ediţie critică alcătuită de Florea Fugariu, prefaţă, tabel cronologic de Maria Protase, Editura Minerva, Bucureşti, 1976.

Maior, P., *Scrisori și documente inedite*, Nicolae Albu (ed.), Editura pentru Literatură, București, 1968.
Marica, G.Em., *„Foaie pentru minte, inimă și literatură". Biografie analitică, cu un studiu monografic*, Editura pentru Literatură, București, 1969.
Marino, A., „«Luminile» românești și descoperirea Europei", în *Pentru Europa*, Editura Polirom, Iași, 1995, pp. 157-190.
Marino, A., „Iluminiștii români și rolul presei", în *Lumea*, IV, 10, 3 martie 1966.
Marino, A., „Începuturile ideii de revoluție", în *Lumea*, III, 25, 17 iunie 1965.
Mavrocordat, A.C., „Cu ocaziunea scrisorii lui Le Courier", în *Arhiva*, X, 1 și 2, 1899.
Mazilu, D.H., *Noi despre ceilalți. Fals tratat de imagologie*, Editura Polirom, Iași, 1999.
Mazilu, D.H., *O istorie a blestemului*, Editura Polirom, Iași, 2001.
Micu, S., *Scrieri filozofice*, studiu introductiv și ediție critică de Pompiliu Teodor și Dumitru Ghișe, Editura Șiințifică, București, 1966.
Micu, S., *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*, Cornel Cîmpeanu (ed.), Editura Științifică, București, 1963.
Mihăilescu, T., „Aportul lui Mihail Strilbițchi în orientarea laică a tipografiei în Moldova la sfârșitul secolului al XVIII-lea", în *Prima sesiune științifică de bibliologie și documentare*, Academia Română, București, 1957.
Mihordea, V., „Biblioteca domnească a Mavrocordaților. Contribuții la istoricul ei", în *Analele Academiei Române. Memoriile secției istorice*, s. III, t. XXII, 1940, pp. 359-415.
Mitu, S., *Geneza identității naționale la românii ardeleni*, Editura Humanitas, București, 1997.
Moraru, M., „O satiră versificată din secolul XVIII", în *Revista de istorie și teorie literară*, XXXI, 3/1982.
Munteanu, B., „Voltaire en Roumanie", în *Revue de littérature comparée*, 8/1928.
Munteanu, G., „Discursul francmasonic al lui Horea (un document important de limbă română)", în *Litere*, III, 6 iunie 2002.

Murgu, E., *Scrieri*, ediție îngrijită și cu o introducere de I.D. Suciu, Editura Enciclopedică, București, 1969.
Neculce, Ion, *Letopisețul Țării Moldovei și O samă de cuvinte*, ed. îngrijită, glosar, indice și o introducere de Iorgu Iordan, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1955.
Negruzzi, C., *Elemente de dreptul politic după mai mulți autori de un filo-român*, tipografia lui Ioan Gott, Brașov, 1846.
Netea, V., *Gheorghe Barițiu. Viața și activitatea sa*, Editura Științifică, București, 1966.
Nicoară, T., *Transilvania la începutul timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală și mentalități colective*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001.
Obradovici, D., „Autobiografie (Întâmplarea vieții înțeleptului Dositei Obradovici)", în Radu Flore, *Documente literare*, Editura Facla, Timișoara, 1971.
Oișteanu, A., *Imaginea evreului în cultura română*, Editura Humanitas, București, 2001.
Panaitescu, P.P., „Medaliile francmasonilor din Moldova în secolul al XVIII-lea", în *Revista Istorică*, XIV, 1928.
Panaitescu, P.P., *Corespondența lui Constantin Ipsilante cu guvernul rusesc, 1806-1820*, București, 1933.
Pantazi, R., „Despre orientarea ontologică raționalistă în filozofia din Țările Române, în prima jumătate a secolului al XIX-lea", în *Cercetări filozofice*, 5/1960.
Papacostea, V., „Papa Piu al VI-lea și Francisc Ferreri, episcop de Nicopole și administrator al Munteniei", în *Revista Istorică*, XI, 10-25, pp. 229-291.
Papacostea-Danielopolu, C. ; Demény, L., *Carte și tipar în societatea românească și sud-est europeană (secolele XVII-XIX)*, Editura Eminescu, București, 1985.
Pavel, E., „Biblia în cultura română, Cronologie", în *Apostrof*, XII bis, 11, 2002.
Păcățian, T.V., „Contribuții la istoria românilor ardeleni din secolul al XVIII-lea", în *Anuarul Institutului de Istorie Națională*, III (1924-1925), Cluj, 1926.

Pecican, O., *Troia, Veneția, Roma*, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 1998.
Pervain, I., „O poezie a lui Ion Budai-Deleanu din anul 1795", în *Tribuna*, XIV, 31, 30 iulie 1970.
Pippidi, A., *Hommes et idées du Sud-Est européen à l'aube de l'âge moderne*, Editura Academiei-Éditions du CNRS, București-Paris, 1980.
Piuariu-Molnar, I., *Retorică adecă învățătură și întocmirea frumoasei cuvântări* (Buda, 1798), ediție critică, prefață, notă asupra ediției și indice de Aurel Sasu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1976.
Pop, E., „«Societatea filozofească...» din 1795", în *Transilvania*, 77, 1-4, ianuarie-aprilie 1946.
Popa, L., „Un document inedit privind istoria cărții românești", în *Transilvania*, XII, 7, 1983.
Popa, M., „Noi contribuții la bibliografia românească veche", în *Sargeția*, XIV, 1979, pp. 679-687.
Popa, M., *Aspecte și interferențe iluministe*, Editura de Vest, Timișoara, 1997.
Popa, M., *Ioan Molnar Piuariu*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1976.
Popa, M., *Timotei Cipariu. Ipostazele enciclopedismului*, Editura Minerva, București, 1993.
Popovici, D., *Littérature roumaine à l'époque des lumières*, Sibiu, 1945.
Popp, V., *Disertație despre tipografiile românești în Transilvania și învecinatele țări de la începutul lor până la vremile noastre* (Sibiu, 1838), studiu introductiv, ediție îngrijită, note, rezumat și indici de Eva Mârza și Iacob Mârza, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1995.
Prodan, D., *Încă un „Supplex Libellus românesc", 1804*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1970.
Prodan, D., *Răscoala lui Horia*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.
Prodan, D., *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române*, ediție nouă cu adăugiri și precizări, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984.

Protopopescu, L., „Ioan Budai-Deleanu și organizațiile secrete ale timpului său", în *Tribuna*, XIV, 35, 27 august 1970.
Radosav, D., *Sentimentul religios la români*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997.
Răduțiu, A., „Câteva acte în limba română referitoare la mișcarea lui Sofronie", în *Stat, Societate, Națiune*, interpretări istorice de Nicolae Edroiu, Aurel Răduțiu, Pompiliu Teodor, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982.
Răduțiu, A., „Decretul de toleranță al Mariei Tereza din 21 martie 1760 tipărit în limba română", în *Anuarul Institutului de Istorie Națională*, Cluj, XXI, 1978.
Răduțiu, A., „Un decret al lui Iosif al II-lea privind slujba iobăgească tipărit în limba română (1785)", în *Ștefan Meteș la 85 de ani*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977.
Rezachevici, C., „Cunoscuta însemnare a lui Mihai Viteazul privind stăpânirea Țărilor Române și semnificația sa reală – 375 de ani de la redactarea sa", în *Apulum*, XIII, 1975.
Simonescu, D., „Primul ziar tipărit pe pământul țării noastre", în *Studii și Materiale de Istorie Medie*, I, 1956.
Stoica de Hațeg, N., *Cronica Banatului*, studiu introductiv, glosar și indice de Damaschin Mioc, ed. a II-a revăzută, Editura Facla, Timișoara, 1981.
Șincai, G., *Învățătură firească spre surparea superstițiilor norodului*, studii introductive și ediție critică de Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor, Editura Științifică, București, 1964.
Tanoviceanu, I., „Un poet moldovean din veacul al XVIII – Matei Millo", în *Analele Academiei Române. Memoriile secției literare*, s. II, t. XX, 1897-1898 (București, 1829).
Teodor, P., „Două biblioteci particulare românești de la sfârșitul secolului al XVIII", în *Studii și cercetări de bibliologie*, II, 1957, pp. 262-268.
Teodor, P., „L'esprit de la révolution démocratique ; J.-P. Brissot et la révolte de Horea", în *Cahiers Roumains d'Études Littéraires*, 2/1979, pp. 30-43.

Teodor, P., *Interferențe iluministe europene*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984.
Teodor, P., *Sub semnul iluminismului, Samuil Micu*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000.
Tomescu, M., *Istoria cărții românești de la începuturi până la 1918*, Editura Științifică, București, 1968.
Tóth Zoltán, I., *Primul secol al naționalismului românesc ardelean, 1697-1792*, Editura Pythagora, București, 2001.
Trousson, R., *Histoire de la libre pensée. Des origines à 1789*, Espace de liberté, Bruxelles, 1993 (cap. „Le siècle des lumières", pp. 181-281).
Tuducescu, I., „Comoara. Un act de superstiție, anchetat și judecat în anul 1796", în *Revista Arhivelor*, I, 1-3, 1924-1925, pp. 55-60.
Turczynski, E., *De la iluminism la liberalismul timpuriu. Vocile politice și revendicările lor în spațiul românesc*, trad. rom. de Irina Cristescu, Editura Fundației Culturale Române, București, 2000.
Turdeanu, E., „Contribuțiuni la studiul cronicelor rimate", în *Cercetări literare*, II, 1936, pp. 1-54 („Cronica despre fuga fiilor lui Alexandru Vodă Ipsilanti la Viena", pp. 53-54).
Țichindeal, D. (trad.), *Sfaturile a înțelegerii cei sănătoase prin bine înțeleptul Dositei Obradovici întocmite*, Tip. Universității, Buda, 1802.
Țichindeal, D., *Filozoficești și politicești prin fabule moralnice învățături. Acum întâia oară culese și întru acest chip pre limba românească întocmite*, Buda, 1814 (*Fabule și moralnice învățături*, ediție îngrijită și prefață de Virgil Vintilescu, Editura Facla, Timișoara, 1975).
Ureche, G., *Letopisețul Țării Moldovei*, ed. a II-a revăzută, ediție îngrijită de P.P. Panaitescu, ESPLA, București, 1958.
Urechia, V.A., *Istoria Românilor*, vol. II, Institutul de arte Grofin Carol Gobl, București, 1892.
Urechia, V.A., *Istoria Școalelor în România*, 2 vol., Imprimeria Statului, București, 1892.
Urechia, V.A., *Memoriu asupra perioadei din istoria românilor de la 1774-1786*, București, 1898.

Ursu, N.A., „Un calendar istoric-literar publicat de Paul Iorgovici", în *Limba română*, 12, 3/1963, pp. 283-291.
Vasilescu, M., *„Iubite cetitorule". Lectură, public și comunicare în cultura română veche*, Editura Paralela 45, București, 2002.
Văcărescu, I., „Istorie a prea puternicilor împărați otomani", editată de Al. Papiu Ilarian în *Tesauru de monumente istorice pentru România*, t. II, Tipografia Națională a lui Ștefanu Rassidescu, București, 1863.
Vianu, Al., „Manifestări antifanariote în Moldova la sfârșitul secolului al XVIII-lea", în *Studii*, XV, 4, 1962.
Vîrtosu, E., *Foletul Novel. Calendarul lui Constantin Vodă Brâncoveanu (1693-1704)*, XI, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, București, 1942.
Winock, M., *Vocile Libertății. Scriitorii angajați din secolul al XIX-lea*, Editura Cartier, Chișinău, 2003.
Wolff, L., *Inventarea Europei de Est. Harta civilizației în epoca Luminilor*, Editura Humanitas, București, 2000.
Xenopol, A.D., *Istoria românilor din Dacia Traiana*, Tipo Litografia H. Goldner, Iași, 1888-1893.
Xenopol, A.D.; Erbiceanu, C., *Serbarea școlară de la Iași*, Tipografia Națională, Iași, 1885.
Zolta, S., „O gazetă din Riga de la 1778 despre uciderea lui Gr. Ghica Voivod", în *Revista istorică*, XIV, 1-3, ian. 1928.
*** „Cântecul lui Bonaparte după cum se cântă în Transilvania", în Miron Pompiliu, *Literatura brută populară*, Editura Vasile Netea, București, 1971.
*** *Antologia gândirii românești : secolele XV-XIX*, partea I, Editura Politică, București, 1967.
*** *Catalogul manuscriselor românești*, vol. IV, întocmit de G. Strempel, Fl. Moisil, L. Stoianovici, Editura Academiei, București, 1967.
*** *Cronica Ghiculeștilor*, text însoțit de traducerea românească, ediție îngrijită de Nestor Camariano și Ariadna Camariano-Cioran, Editura Academiei, București, 1965.

*** *Cronicari munteni*, vol. I-II, ediţie îngrijită de Mihail Gregorian, studiu introductiv de Eugen Stănescu, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1961.

*** *Cronici şi povestiri româneşti versificate (sec. XVII-XVIII)*, studiu şi ediţie critică de Dan Simonescu, Editura Academiei, Bucureşti, 1967.

*** *Dicţionarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei, Bucureşti, 1979.

*** *Documente privind istoria României*, colecţia Eudoxiu de Hurmuzaki, serie nouă, vol. I : „Rapoarte consulare ruseşti", Editura Academiei, Bucureşti, 1962.

*** *Gheorghe Bariţ şi contemporanii săi. Corespondenţă primită*, vol. III, Editura Minerva, Bucureşti, 1973.

*** *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, text ales şi stabilit de Florica Moisil şi Dan Zamfirescu, cu o nouă traducere a originalului slavon de G. Mihăilă, studii introductive şi note de Dan Zamfirescu şi G. Mihăilă, Editura Minerva, Bucureşti, 1970.

*** *La Révolution française et les roumains. Études à l'occasion du bicentènaire par Al Zub*, Universitatea „Al.I. Cuza", Iaşi, 1989.

*** *Operele lui Constantin Cantacuzino*, ed. de N. Iorga, Editura Minerva, Bucureşti, 1901.

*** *Supplex Libellus Valachorum or the Political Struggle of the Romanians in Transylvania during the 18th century*, Publishing House of the Academy of the Socialist Republic of România, Bucureşti, 1971.

*** *Şcoala Ardeleană*, 2 vol., ediţie critică, note, bibliografie şi glosar de Florea Fugariu, introducere de Dumitru Ghişe şi Pompiliu Teodor, Editura Minerva, Bucureşti, 1983.

*** *Texte privind dezvoltarea gândirii social-politice în România*, Editura Academiei, Bucureşti, 1954.

Index de nume proprii

A

„Adevărata înţelegere" (lojă masonică) 39
Alba-Iulia 51, 115
Alexandria 58, 64, 112, 171
Alexandru cel Bun 81
Almanach des Dames 128
America 137-138, 190
Amfilohie Hotiniul 94, 104
An Essay on Man 147
Anghel, Atanasie 31
Anglia (Englitera/Engliteria) 53, 59, 137
Antonio de Guevara 68
Apel adresat popoarelor 93-94, 96
Aristotel 115
Arta, Meletie de 146
Asachi, Gheorghe 206
Asociaţia reformatorilor 40
Aurelian 26
Austria 37-38, 192
Axinte Uricarul 61, 85, 126

B

Bacău 80
Bacon, Roger 157
Balcani 135
Banat 26, 53, 168
Barac, Ioan 183, 203
Barcsay, Avram 45
Bariţ, George 164, 168, 172, 180, 182, 197, 199, 203-206, 214, 217, 223-224, 226
Bărnuţiu, Simion 154, 169, 181, 185, 222
Barth, P. 194, 199, 202
Basarab, Matei 57
Basarab, Neagoe 107-108
Basarabia 106
Bastilia 42
Baumeister, Friedrich Christian 25, 28, 39, 151
Bălgrad (Alba-Iulia) 115
Beaumarchais, Pierre Augustin 183
Bélisaire 30, 36
Bender 130
Benedict al XIV-lea, papa 28
Berhold 141

Bèze, Théodore de 115
Biblia 118
Bihor 193
Biografia ideii de literatură 15
Blaj 30, 168-169
Boas, George 12
Bob, Ioan (episcop) 29, 45, 170, 192, 212
Bodjaschi, Mihail 196
Bogdan, Manolache 83
Bojincă, Damaschin 151, 154, 158, 167, 180, 185, 222, 225
Bonaparte, Napoleon 46, 87, 124, 134, 191-193
Bosfor 125
Brâncoveanu, Constantin 110, 114, 116, 119, 138-139, 144
Brancovici, Sava 169
Braşov 33, 86, 102, 158
Brevis Historica Notitia 22, 33, 38
Brissot de Warville, J.-P. 41, 104, 106, 216, 228
Buccov, general 32
Bucoavnă 51
Bucureşti 115, 118, 124-125, 134-135
Bucvariu 30
Buda 30, 173
Budai, Aron 191, 219
Budai-Deleanu, Ion 14, 23, 25, 29, 33, 39-40, 44, 51-52, 150, 152-154, 158-159, 161, 166-168, 171, 173, 176-177, 179-182, 184-186, 189, 191, 201, 209-211, 217-218, 220, 224-226
Buffier, Claude 94
Bulgaria 106

C

Cado de Lille, consulul 92
Calendar de la naşterea lui Hristos 1794 48
Calendarul de la Buda 173
Călinescu, George 15, 147
Callimachi, Alexandru 99
Callimachi, Scarlat 57, 127, 141, 205
Cantacuzino, Constantin 107, 109-111, 113-114, 117, 140, 143
Cantacuzino, Ioan 147
Cantemir, Dimitrie 51, 65, 67, 69-72, 74-76, 78-79, 81, 97, 100, 104, 107, 121, 139, 144
Caragea, Ioan Gheorghe 57, 205
Carnot, Lazare 93
Carra, Jean-Louis 83, 90, 104, 106
Carte de zodii 27
Carte trebuincioasă pentru dascălii şcoalelor de jos rumăneşti neunite 49
Casa de Austria 38
Catehismul 51
Cazania 56
Ceasornicul domnilor 68, 78
Cercare asupra omului 147

Cernăuţi 105, 127, 196
Chesarie, episcop 119, 121, 128-129, 140
Chrestomaticul românesc sau adunare a tot felul de istorii şi alte făptuiri scoase din autorii dupe osebite limbi 196
Cioroianu, Adrian 37
Cipariu, Timotei 154, 180, 193, 204, 219, 224
Clipa, Gherasim, episcopul de Roman 83
Cloşca 216
Cologne/Colonia 86, 127
Columb, Cristofor (Cristof Colombul) 137
Conachi, Costache 65
Congresul de la Viena 206
Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence 131
Constantinopol 56, 78, 83, 88-90, 105, 120, 122
Constituţia lui C. Mavrocordat 87
Constituţia franceză 125, 179
Constituţia franceză în Moldova 94, 179, 187
Constituţia SUA 176, 179, 187
Contra lui Napoleon Bonaparte 193
Coridaleu, Teofil 56
Corinne 144
Costin, Miron 59, 62-64, 67, 70, 75, 80, 107
Costin, Nicolae 68, 77-78, 95, 100
Courrier de Londres 86, 128
Courrier de Moldavie 87
Craven, lady 144
Creangă, Ion 65
Crişan 216
Critil şi Andronius 70
Cronica anonimă despre Brâncoveanu 113, 116
Cronica Banatului 189
Cronica Ghiculeştilor. Istoria Moldovei între anii 1695-1754 68-69, 76, 88, 91, 101
Cronica notarului anonim. Faptele ungurilor 60
Cronici şi povestiri româneşti versificate 133
Cuvântul de deşteptare ce au spus cetăţeanul Carnot, fruntaşul franţuzesc, pe Câmpul Martelui în ziua de 14 iulie al 4-lea an al Republicii 93
Cuza, Ioniţă, spătarul 67, 83

D

D'Alembert , Jean Le Rond 129
D'Hauterive, Alexandre, contele 81, 95, 104, 106
D'Holbach, Paul-Henri Thiry 210

Dacia 25-26, 159
Damian, Samuilă 138
Dan Horia Mazilu 121
Dărmănescu, Iordache Darie 83
Das Toleranzpatent 36, 162, 173
De l'esprit des lois 209, 220
De la souveraineté du peuple 135
De neamul Moldovenilor 62
De obşte gheografie 94
De originibus populorum Transilvaniae 52
Declaraţia drepturilor omului şi ale cetăţeanului / Déclaration des droits de l'homme et du citoyen 42-43, 93, 125, 179, 187, 217
Delaporte, Joseph 95
Depasta, Petru 72, 118, 120, 126
Der Kriegsbote 42, 46, 49
Der Sprachkampf in Siebenbürgen 186
Des Ailleurs, ambasadorul francez 89
Descartes, René 157
Descrierea Moldovei / Descriptio Moldaviae 76, 81, 104
Desfontaines, abate 86, 90
Despot-Vodă 58, 61
Despre diritul persoanelor 222
Despre şcolile din Bucureşti 118
Despre raţiunea dominantă 72
Deva 41, 46
Diaconovici-Loga, Constantin 154, 197, 202
Dictionnaire philosophique 220
Diderot, Denis 129, 187
Die vereignete Post und ofener Zeitung 86, 128
Diregătoriul bunei creştere 154, 158, 180
Discours sur l'histoire ecclésiastique 27
Disertaţie pentru literatura cea veche a Românilor 51
Divanul sau gâlceava înţeleptului cu lumea 71, 75
Dona, Constantin 196
Dosoftei 70
Drepturile naţiunii săseşti 42
Du clergé 82
Du système social 210
Dubăsari 147
Dublin 228
Ducere de mână către cinste şi dreptate 43
Dudescu, boierul 144

E

Ecaterina a II-a 131
Eder, Iosif Carol 25, 49, 159, 170

Edi Kulé 89
Edictum Tolerantiae 35
Edroiu, Nicolae 41
Egipt 124, 134
Elba 192
Elementa Philosophiae 151
Enciclopedia franceză 116-117, 121, 129-130
Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences 129
Engel, Johann Christian („Enghel") 170
Eraclide Despotul 58, 76, 87
Esopia 30
Essai sur l'histoire générale et sur les mœurs des nations, depuis Charlemagne jusqu'à nos jours 130
Essai sur l'indifférence en matière de religion 165
Etica 9, 59
Europa 30, 51-53, 85, 99-101, 103-106, 115, 136-141, 143-146, 150, 187, 190, 195-196, 206, 217
Eustatievici, Dimitrie 102
Evanghelia greco-română 115

F

Fénelon, François de Salignac 90
Filipescu, Constantin Căpitanul 137
Filozofia cea lucrătoare a rânduelilor dreptului firei 220
Filozoficeşti şi politiceşti prin fabule moralnice 162, 212
Fiscuti, Alexandru 132
Flandra (Fiandra) 59
Fleury, Claude 27, 132
Floarea Darurilor 59
Florenţa 123
Florian, Jean-Pierre Claris de 147
Foaia 203
Foaia duminicii 203
Foaia literară 203
Foaie pentru minte, inimă şi literatură 172, 203
Foaie românească pentru econom 48, 202
Fogaşi, Ştefan 51
Foletul novel 114, 116, 138
Fotino, Dionisie 146
Francisc al II-lea Rákóczi 144
Francisc I 35, 168, 218, 221
Frankfurt 115
Franklin, Benjamin 138
Franţa (Franţia, Francia) 53, 85, 89, 104, 132, 137, 189, 192

G

Gazeta de Transilvania 164, 182, 200, 203
Gazetta di Parma 105
Gazette d'Utrecht 105
Gazette de France 206

Gazette des Deux Ponts 105
Geneva 105
Geografie 104, 130
Géographie universelle 94
Georgescu, Vlad 11-12
Germania 89
Gheuca, Leon, mitropolit 86, 104, 128
Ghica, Grigore al III-lea 77, 82, 86, 88-90, 98, 105, 127, 132, 145
Ghica, Grigore al IV-lea 86
Glasul unui român 214
Govora 115
Gracián, Baltasar 70
Gramatica 130
Gramatica rumânească 102
Greceanu, Radu 113-114, 116, 119-120
Gromovnic 27

H

Hangerliu, Constantin 146
Hasdeu, Bogdan Petriceicu 110, 121
Heineccius, Johann Gottlieb 132
Heliade-Rădulescu, Ion 206
Helmuth, Johann Heinrich 155, 220
Herodot 78
Histoire de Charles XII 130
Histoire de la Moldavie et de la Valachie 90
Histoire politique de la Révolution en France 135
Hobbes, Thomas 212
Hochmeister, Martin 42
Horea 38-41, 45-46, 106, 202, 216, 228
Hortolan, consul francez 125
Hôtel de Transylvanie 144
Hotin 55
Hrisant, arhidiacon 66
Hronica 33, 44
Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor 69, 71, 75
Huşi 80

I

Iaşi 56, 82, 87, 92, 94, 98-99, 102, 105, 124, 130, 217
Ibrăileanu, Garabet 69
Ideile politice şi iluminismul în Principatele Române 1750-1830 11
Il Redattore italiano 86, 128
Imperiul Austro-Ungar 210
Imperiul Habsburgic 47, 216, 225
Imperiul Otoman 57, 143
Ioan Paul al II-lea, papa 137
Ionescu, Nae 173, 175
Iorga, Nicolae 145, 148
Iorgovici, Paul 22, 24, 26, 34, 36, 38-39, 42, 46,

48-50, 53, 151, 153, 175-176, 183, 194, 202
Iosif al II-lea 29, 34-35, 39-41, 43-44, 48, 142, 162, 164, 173, 178, 188, 198-199, 210
Ipsilanti, Alexandru 88, 118-119, 121-122, 127, 142-143, 188
Ipsilanti, Constantin 142
Ipsilanti, Dumitru 142
Istanbul 144
Istoria Americană 146
Istoria besearicii românilor 160, 170, 174, 177, 180
Istoria creşterii şi descreşterii curţii otomane 69
Istoria ideilor politice româneşti (1369-1878) 11
Istoria ieroglifică 100
Istoria literaturii române 147
Istoria pentru începutul Românilor în Dachia 160
Istoria Sindipei 157
Istoria toleranţei religioase în România 121
Istoria Troadei 58
Istorie ecleziastică sau bisericească 24
Istorie universală adică de obşte 171
Italia 89, 137
Ivireanul, Antim 56, 76, 81, 115, 120, 146

Î

Înalta Poartă 85, 96, 138-139, 143, 145
Învăţătură cu cercare 82
Învăţătură firească spre surparea superstiţiilor norodului 155-156, 170, 220
Învăţătura metafizicii 151-152, 228
Învăţătura politicească 154, 161
Învăţături asupra boscoanelor superstiţiilor 172
Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie 107-108

J

Journal des Débats 206
Journal encyclopédique de libre propagande philosophique 128
Journal historique et littéraire 105
Journal historique et politique des principaux évènements des différentes Cours d'Europe 105
Journal politique et de l'histoire 105

K

Kalfoglu, Alexandru 93, 97
Kant, Immanuel 168
Karlowitz 121

Karlsbad 127
Katsaitis, Markos Antonios 73
Kaunitz 35
Kiev 78
Kopitar, J. 170

L

L'ordre des francs-maçons trahi et leur secret révélé 83
La Boétie 23
La Carmagnole 125
La Gazette de Vienne 86, 128
Lamennais, Félicité de 165
Laurian, August Treboniu 159, 168
Lazăr, Gheorghe 192
Lazaru, Alexie 195, 202
Le Courrier de l'Europe 105
Le Doux, baronul de Saint-Croix 83
Le Journal de Frankfort 86, 128
Le Journal Encyclopédique 86, 128
Le Journal Littéraire 86, 128
Le Mercure de France 86, 128
Le Monde Moral 144
Le secret des francs-maçons 83
Le Spectateur du Nord 86, 128, 145
Le Tocsin des rois 130
Lebrun, consulul 130
Legile firei, Ithica şi Politica sau Filozofia cea lucrătoare 28, 42-43, 151-152, 161, 228
Leipzig 86
Lemberg 29, 186, 202
Leopold al II-lea 216
Leopold I 31, 34
Les Aventures de Télémaque 90, 132
Les Œuvres de Virgile, traduites en français, avec des remarques 90
Letopiseţul Ţării Moldovei 70
Lettres du Père Manuel... sur la révolution 135
Leviathan 212
Lexicon românesc-nemţesc 184
Lipsia 127, 129
Loghica 22, 25, 27, 151, 161
Loja Sfântului Anton 202
Londra (London) 53, 105, 127
Lovejoy, Arthur 12-13
Lovinescu, Eugen 15
Lukaris, Chiril 56, 58
Luther, Martin (Luter Marton) 137

M

Machiavelli, Niccolò 116
Madame de Staël 144
Maior, Petru 22, 24, 28-30, 33, 51, 53, 151, 160, 164-165, 170-171, 174,

177-178, 180-181, 185, 212, 216, 220, 224
Maiorescu, Ion 203-204
Malebranche, Nicolas de 65
Maniu, Iuliu 38
Manon Lescaut 144
Mantova 127
Manuel du citoyen 135
Maria Luiza, arhiducesă a Austriei 192
Maria Tereza, împărăteasa 35, 50, 173
Marmontel, Jean-François 30, 36
Marseieza 94, 125
Martinovici, Ignaţiu 40
Massillon, Jean-Baptiste 104
Mavrocordat, Alexandru (Exaporitul) 79, 101-102
Mavrocordat, Constantin 66, 72, 77, 79, 82, 85-90, 96, 101-102, 125, 127, 134
Mavrocordat, Nicolae 94, 116
Mavrogheni, Nicolae 124, 134, 144-145
Măzăreanu, Vartolomei 143
Mehesi, Iosif 216
Mémoire sur la liberté de la presse 187
Mercure historique et politique 128
Mercure littéraire et politique 128
Metafizica 71, 76
Mexic 190
Micu, Ioan Inocenţiu 28, 32-33, 37, 42
Micu, Samuil 14, 22-28, 30, 33, 37-39, 41-43, 50-52, 151-152, 154, 156, 161, 175, 184, 216, 220, 227-228
Mihai Viteazul 109
Mihnea-Vodă 110
Milescu, Nicolae 72, 118
Millo, Matei 91
Millot, Claude François 171
Minei 116, 121, 129-130
Mircea cel Bătrân 150
Misail Călugăru 65, 75
Mitrofan de Nisa 120
Moesiodax, Iosif 132
Moga, Vasile, episcopul ortodox al Ardealului 177
Moldova 13, 20, 28, 48, 54-55, 57-58, 62, 66, 68, 70, 72, 76-78, 80-84, 86-87, 90-91, 94-95, 98-101, 104, 106-107, 109-110, 113, 117-118, 124-125, 127-128, 136, 138-139, 165, 184, 198, 204, 236
Monorai, Ioan 43
Montesquieu, Charles de Secondat 90, 130-131, 144, 209, 220
Moruzi, Alexandru 91, 145
Moruzi, Constantin 83, 124
Moscova 51, 80, 123

Movilă, Petru 59, 78
Movilău 147
Mozart, Wolgang Amadeus 39
Muntenia 20, 28, 48, 54, 73, 91, 99, 101, 107, 113, 125, 136-137, 165, 184, 188, 198
Mureşan, Andrei 214
Murgu, Eftimie 172, 223
Murgu, Eftimie 172, 223

N

Nacazanie, adică învăţătură şi certare celor mari şi puternici 62
Napoli 137
Narchis sau îndrăgostitul de sine însuşi 147
Năsturel, Udrişte 115
Neculce, Ion 68-70, 85-86, 94, 101
Nestorovici, Uroş 202
Nicoară, Moise 166, 177, 180, 193, 210-212, 214, 219, 221, 225, 227, 229
Notizie del Mondo 86, 128
Noul Testament 57, 115
Nouvelles extraordinaires de Leyde 105
Novele 195
Numa Pompiliu 147

O

O samă de cuvinte 68-69
Obradovici, Dositei 26, 38, 47, 53, 151, 166, 170, 177, 179
Observaţii de limbă românească 22, 24, 36, 42, 50, 176, 179
Oglinda arătată omului înţelept 174
Olanda 85-86
Oteteleşteanu, Constantin 128

P

Padova 110, 140
Paine, Thomas 37, 188
Pană, Petru 216
Papiu-Ilarian, Alexandru 217
Parant, Louis-Joseph 92
Paris 124, 144-145, 189, 228
Patriarhia de la Constantinopol 56
Paw, Cornelius de 146
Pensées sur différents sujets 104
Pentateuh 97
Pentru singurul ţiitoriul gând 72
Pérau, Gabriel-Louis Calabre 83
Petrarca, Francesco 65
Petrovna, Elisabeta 50
Petru cel Mare 27, 67, 80, 85, 97
Philadelphia 138
Pieirea vornicului Manolachi Bogdan şi a spătarului Ioan Cuza 67
Pildele filozoficeşti 67
Piuariu-Molnar, Ioan 27, 30, 36, 39, 42, 46, 48,

50, 160, 171, 193, 202, 216-217
Plângerea Sfintei Mănăstiri a Silvaşului 32
Poema polonă 80
Poesii noo 147
Polonia 94, 134
Pompiliu, Teodor 41
Popa Tunsu 50
Pope, Alexander 147
Popescu, Mihail 39
Popescu, Radu 112-113, 116, 123, 137
Popovici, Mihail 50
Popovici, Nicolae Horga 174
Popp, Vasile 158, 185
Potemkin, Grigori Aleksandrovici 87
Prale, Ioan 158
Pravila legii 80
Pravila lui Vasile Lupu 80
Pravila mică 80
Procanon 22, 24, 28, 30, 164-165, 167, 178, 181
Prodan, David 43
Prusia 137
Psaltire în versuri 158
Puglio, fraţii 135

R

Racoce, Theodor 196, 202
Racoviţă, Constantin 102
Rădăuţi 80
Răducanu, logofătul 82
Raicevich, Stephan Ignaz 106, 145
Rákóczi al II-lea 101
Râmniceanu, Grigore 140
Râmniceanu, Naum 141
Recherche de la vérité 65
Recherches philosophiques 146
Reghin 29
Reloj de príncipes 68
Restif de la Bretonne, Nicolas 96
Retorică adecă învăţătură şi întocmirea frumoasei cuvântări 30, 254
Revoluţia Franceză 35, 40, 42-43, 45-46, 48, 51-52, 87, 91-93, 98, 116, 124-125, 133, 189, 193-194, 201, 204, 211, 214, 216, 224
Révue encyclopédique 128
Rigische politische Zeitung 105
Risipirea cea de pe urmă a Ierusalimului 183
Robertson, William 146
Roma 31, 53, 81, 123, 184
Roman 80, 83
România 19, 121, 172, 217
Românii – nişte toleranţi ? 121
Romanul, Ioan (Ion Frâncul) 114
Roth, Stephan Ludwig 186
Rousseau, Jean-Jacques 147
Rudolf, împărat 109
Rugăciune a neamului Grecilor către toată

creştinească Europă 138
Rusia 106, 147
Russo, Alexandru 104

S

Salaberry, marchizul de 143
Salis, emisarul 39
Scurtă cunoştinţă a istoriei românilor 23, 37
Seconde lettre d'un défénseur du peuple a l'empereur Joseph... 41
Seconde lettre d'un défenseur du peuple concernant... 228
Seneca 75
Septuaginta 115
Sevastos Krimenitis 114
Sf. Elena (Sent Elena) 46, 191
Sfânta Scriptură 117
Sfaturile a înţelegerii cei sănătoase prin bine înţeleptul Dositei Obradovici 166, 170
Sibiu 30, 39, 44, 86, 127, 129, 133, 157, 159, 161, 189, 192, 194, 199, 202, 205, 220
Siebenbürger Bote 42, 48
Sigismund, regele Ungariei 150
Simeon Dascălu 61-62, 65, 75
Sinopsis 76
Sirigos, Meletie 56
Societatea de învăţaţi din Valachia 194
Societatea filozofească a neamului românesc din Mare Principatul Ardealului 40, 47-48, 52, 194, 202
Societatea francmasonă din Sibiu 202
Societatea pentru cultivarea limbii române 214
Sofronie, călugărul 31-32, 35, 41, 50
Solciai, Ştefan 132
Spinoza, Baruch 17, 30, 59
Spiritul critic în cultura românească 69
St. Andreas zu den drei Seeblättern 39-40
Stamati, C. 130, 132, 135
Starea amărâtă a neamului românesc din marele principat al Ardealului 190
Statele Unite 40, 132, 137, 176, 179
Stihuri asupra pieirii vornicului Manolachi Bogdan şi a spătarului Ioan Cuza 67, 98
Stoica, Ieremia 137
Stoica, Nicolae de Haţeg 171-172, 174, 186, 189, 214
Strilbiţchi, Mihail 77
Sulzer, Franz Iosef 25
Supplex Libellus Valachorum 33, 43, 45, 159, 216-217, 221, 225, 228-229
Sybilla de ano 1795 44

Ş

Şacabent, Iosif Ioanovici, episcopul sârb 36
Şcoala amanţilor delicaţi 96
Şcoala Ardeleană 14-15, 33, 151
Şincai, Gheorghe 23, 29, 33, 41, 44-46, 155, 170-171, 192, 214, 216, 220
Ştefan, Simeon 57, 115
Ştirbei, Barbu 120, 127
Şuţu, Mihai 123
Şuţu, Nicolae 99

T

Taina Francmasonilor 83
Târgovişte 80
Tentamen criticum in originem, derivationem et formam linguae romanae in utraque Dacia Vigentis Vulgo Valachicae 159
Tertina, Mihail 193

Ţ

Ţara Românească 13, 101, 109, 137-139, 202
Ţarigrad 110, 177
Ţările Româneşti 14, 18-19, 52, 54-56, 73, 78, 82, 84, 88-89, 91, 95, 106, 113, 117, 121, 124, 126, 134, 136, 139, 141-144, 149, 178, 184, 187, 190, 197-199, 205-206, 225
The Rights of Man 37, 188
The South Carolina Gazette 138
The Spectator 53
Theatrum Europaeum 139, 144
Ţichindeal, Dimitrie 38, 151, 153, 162, 166, 170, 174-177, 179, 181, 184, 195, 202, 212, 218, 221, 225, 227
Ţiganiada 30, 34, 44, 46, 49, 53, 150, 154, 158, 161, 167, 171, 173, 177-182, 184-186, 189, 201, 209-210, 214, 217, 220, 224, 226
Thornton, Th. 178
Toma Logofătul 131
Traduction du poème de Jean Plokof 130
Traité sur la tolérance 162
Trâmbiţa Românească 125
Transilvania 13, 16, 18-19, 21, 23-24, 26, 29-32, 36, 39-40, 44-45, 47-48, 52-54, 56-57, 65-66, 79, 84, 98-99, 102-105, 108, 111, 130, 139, 149, 157, 161-164, 174-175, 177, 180-183, 186, 189-191, 197, 200-201, 203, 205-208, 210-213, 216-217, 219-222, 226-227
Trepetnic 27

U

Un răsunet 214
Ungaria 150, 182
Ureche, Grigore 60-61, 75

V

Văcărescu, Ienăchiță 88, 116, 130, 137, 140, 142, 146
Valahia 115, 120, 129, 143, 180
Van Helmont, Jean Baptiste 72
Varlaam 30, 56
Varșovia 105
Vasici, Pavel 154
Vasile Lupu 58, 76, 80
Vechiul Testament 97, 115, 146
Velestinlis, Rhigas 93-94, 96, 125
Veneția 101
Vestiri filozofești și moralicești 40, 48, 194, 202
Viena 30, 39, 43, 50, 53, 86, 88, 105, 127-129, 135, 142, 159, 192, 196, 206
Visarion Sarai 50
Volksnaturlehre zur Dämpfung des Aberglaubens 155, 220
Voltaire, François Marie Arouet 90-91, 93, 130, 132, 146, 162, 220
Vulcan, Samuil 151, 172
Vulgaris, Evghenie 138

W

Walachische Zeitung für der Landman 48, 194
Widerlegung der zu Klausenburg 1791. Über die Vorstellung der Walachischen Nation herausgekommen Noten 159
Wissovatius 72
Wolf, Christian 39, 132, 151

Z

Zoltán, Tóth I. 37
„Zu den drei Adlern" (lojă masonică) 39

Cuprins

Notă asupra ediției ... 5
Prefață ... 7
Istoria ideilor ... 11
Ideea de libertate ... 17
Transilvania (secolul al XVIII-lea) ... 21
„Voința liberă" ... 21
Libertatea religioasă ... 26
Libertatea politico-socială ... 37
Spre presa liberă ... 43
Exemplul „Europa" ... 52
Moldova ... 54
Începuturi ... 54
„Voința liberă" ... 55
Laic, profan, toleranță ... 56
Deschidere spre Apus ... 57
Secolul al XVII-lea. Libertatea voinței ... 58
Apariția spiritului critic ... 59
Secolul al XVIII-lea ... 65
Formele libertății ... 66
Dezvoltarea spiritului critic ... 68
Progresele laicizării ... 74
Biserica și Domnia ... 74
Progresele modernizării ... 78
Presă și cărți apusene ... 84
Noi idei revoluționare ... 91
Spre Europa ... 99

Muntenia 107
Începuturi 107
Libertatea voinței 109
Apariția spiritului critic 110
Între sacru și profan 113
Spre libertate 115
Afirmarea libertății 120
Radicalizare și politizare 124
Presă, cărți apusene
și publicații revoluționare 126
Largă deschidere europeană 136
Transilvania (secolul al XIX-lea) 149
Ideea libertății 149
Libertatea voinței 150
Libertatea de gândire 152
Libertatea religioasă 162
Libertatea de expresie 178
Libertatea tiparului și a presei 187
Progresele libertății tiparului și a presei 197
Libertatea politico-socială 208
Libertatea personală 209
Drepturile omului 216
Drepturi naturale 219
Libertatea politică 222
Libertatea tiparului și a presei 223
Note 231
Bibliografie 265
Index de nume proprii 281

PLURAL

au apărut:

1. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*
2. Lev Șestov – *Noaptea din grădina Ghetsimani*
3. Matei Călinescu – *Viața și opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly – *Dandysmul*
5. Henri Bergson – *Gândirea și mișcarea*
6. Liviu Antonesei – *Jurnal din anii ciumei: 1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu – *Inconsistența miturilor: Cazul Mișcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Teoria generală a magiei*
9. Paul Valéry – *Criza spiritului și alte eseuri*
10. Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*
11. Vladimir Tismăneanu – *Balul mascat*
12. Ignațiu de Loyola – *Exerciții spirituale*
13. *** – *Testamentum Domini* (ediție bilingvă)
14. Adrian Marino – *Politică și cultură*
15. Georges Duby – *Anul 1000*
16. Vasile Gogea – *Fragmente salvate (1975-1989)*
17. Paul Evdokimov – *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*
18. Henri Bergson – *Materie și memorie*
19. Iosif Sava – *Radiografii muzicale. 6 Serate TV*
20. Gabriel Andreescu – *Naționaliști, antinaționaliști... O polemică în publicistica românească*
21. Stelian Tănase – *Revoluția ca eșec*
22. Nikolai Berdiaev – *Sensul istoriei*

23. Françoise Thom – *Sfârşiturile comunismului*
24. Jean Baudrillard – *Strategiile fatale*
25. Paul Ricœur, J.L. Marion ş.a. – *Fenomenologie şi teologie*
26. Thierry de Montbrial – *Memoria timpului prezent*
27. Evagrie Ponticul – *Tratatul practic. Gnosticul*
28. Anselm de Canterbury – *De ce s-a făcut Dumnezeu om?*
29. Alexandru Paleologu – *Despre lucrurile cu adevărat importante*
30. Adam Michnik – *Scrisori din închisoare şi alte eseuri*
31. Liviu Antonesei – *O prostie a lui Platon. Intelectualii şi politica*
32. Mircea Carp – *„Vocea Americii" în România (1969-1978)*
33. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*
34. Nicolae Breban – *Riscul în cultură*
35. Iosif Sava – *Invitaţii Eutherpei. 8 Serate TV*
36. Arnold Van Gennep – *Formarea legendelor*
37. Claude Karnoouh – *Duşmanii noştri cei iubiţi. Mici cronici din Europa Răsăriteană şi de prin alte părţi*
38. Cristian Bădiliţă (ed.)–*Eliadiana*
39. Ioan Buduca – *Şi a fost seară, şi a fost dimineaţă*
40. Pierre Hadot – *Ce este filosofia antică?*
41. Leon Wieseltier – *Împotriva identităţii*
42. * * * – *Apocalipsa lui Pavel*
43. Marcel Mauss – *Eseu despre dar*
44. Eugeniu Safta-Romano – *Arhetipuri juridice în Biblie*
45. Guy Scarpetta – *Elogiu cosmopolitismului*
46. Dan Pavel – *Cine, ce şi de ce?*
47. Vladimir Jankélévitch – *Iertarea*
48. Andrei Cornea – *Penumbra*
49. Iosif Sava – *Muzica şi spectacolul lumii. 10 Serate TV*
50. Pierre Hadot – *Plotin sau simplitatea privirii*
51. Cristian Bădiliţă – *Călugărul şi moartea*
52. * * * – *Convorbiri cu Schopenhauer*
53. Dan Pavel – *Leviathanul bizantin*
54. Sorin Antohi – *Civitas imaginalis*
55. Basarab Nicolescu – *Transdisciplinaritatea. Manifest*
56. Emanuel Swedenborg – *Despre înţelepciunea iubirii conjugale*
57. Jacques Derrida – *Despre ospitalitate*
58. Paul Barbăneagră – *Arhitectură şi geografie sacră. Mircea Eliade şi redescoperirea sacrului*
59. François Furet – *Revoluţia în dezbatere*
60. Claude Karnoouh – *Comunism/Postcomunism şi modernitate târzie. Încercări de interpretări neactuale*
61. Carlo Maria Martini, Umberto Eco – *În ce cred cei care nu cred?*
62. Romano Prodi – *O viziune asupra Europei*
63. Adam Michnik – *Restauraţia de catifea*
64. * * * – *Tony Judt. România : la fundul grămezii*
65. Vladimir Tismăneanu – *Scrisori din Washington. Reflecţii despre secolul douăzeci*
66. Basarab Nicolescu – *Noi, particula şi lumea*
67. Andrei Cornea – *Turnirul khazar. Împotriva relativismului contemporan*
68. Aleš Debeljak – *În căutarea nefericirii*
69. * * * – *Evanghelia după Toma*
70. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspectele ideologice şi culturale*
71. Paul Ricœur – *Despre traducere*
72. Adrian Marino – *Libertate şi cenzură în România. Începuturi*